





HENRIK SCHÜCK

STUDIER I NORDISK LITTERATUR- OCH RELIGIONSHISTORIA

ANDRA DELEN:
BALDERSSAGAN

STOCKHOLM
HUGO GEBERS FÖRLAG

STUDIER

I

NORDISK LITTERATUR- OCH RELIGIONSHISTORIA

AF

HENRIK SCHÜCK

ANDRA DELEN

MED ILLUSTRATIONER



STOCKHOLM
HUGO GEBERS FÖRLAG

STOCKHOLM 1904
KUNGL. HOFBOKTRYCKERIET. IDUNS TR.-A.-B.

BALDERSSAGAN

328

Den följande undersökningen afser i första rummet *sagan* om Balder, ty att en sådan — eller kanske rättare: flera sådana — finnes, kan icke bestridas. Däremot är det mera ovisst, om det finnes en Balders*myt*. Med uppbjudande af hela sitt stora skarpsinne har Kauffmann i sitt arbete: Balder: Mythus und Sage, häfdat denna, äfven af alla föregående tyska mytologer omfattade mening och sökt att ur de olika sagorna om Balder utskala en värklig myt. Men trots det originella i detta nya försök kan jag ej anse annat, än att äfven det misslyckats.

Det första villkoret för att man skall kunna tala om myt i egentlig mening, är dock, att hjälten varit föremål för religiös dyrkan d. v. s. haft en värklig kult. Och för detta afgörande faktum har Kauffmann lika litet som hans föregångare kunnat prestera något bevis. Gamla orts- och personnamn, som, hvad angår Odin, Tor och Frey, så tydligt vittna om deras popularitet i norden, äro stumma, när det gäller Balder, och jag behöfver i detta fall blott hänvisa till Steenstrups mästerliga undersökningar. Blomnamnet »Baldersbrå», vid hvilket man en tid lagt så stor vikt, har alls ingen beviskraft. Såsom Noreen visat, betyder ordet blott »furstebräm», hvilken benämning i senare tid utbytts mot de liktydiga »munkkrona» och

»prestkrage». Detta namn, som blott beskrifver växtens utseende, har därför intet att skaffa med någon person eller gud med namnet Balder. Det enda stödet för antagandet af en värklig Balderskult har man i en sen roman, i Frithiofs saga från 1300-talet, men på en så långt efter hedendomens slut tillkommen berättelse har man näppeligen rätt att bygga mycket. Och i aldra lyckligaste fall visar denna roman dock icke mer, än att Balder dyrkats på en viss ort i Norge, ej att han varit en gemensamt germansk eller gemensamt nordisk gud.

Men ehuru Balder således snarast förefaller vara en figur, som blott tillhört den nordiska *dikten*, icke den nordiska *kulten*, är det dock tydligt — detta har Kauffmann värkligen visat — att åtminstone den isländska berättelsen om Balder innehåller vissa drag, som förefalla vara mytiska och som synas syfta på någon hednisk ritus. Men då man skall förklara dessa drag, liksom hela sagan, är det tydligt, att man icke får utgå just från det, som skall bevisas: *att* vi här hafva en *myt* d. v. s. en berättelse, som belyser några moment i en värklig Balders*kult*. Den riktiga vägen är naturligtvis i stället att — utan alla förutfattade meningar i den ena eller andra riktningen — analysera hvar och en af de gifna källorna för sig, samt genom en analys af dessa tränga fram till sagans ursprungligaste och enklaste form, ur hvilken de yngre formerna sedermera utvecklat sig. En dylik, rent litterär undersökning har egendomligt nog aldrig gjorts. Ingen — hvarken Frazer eller Kauffmann — har betraktat Balderssagan såsom en dikt, hvilken först och främst måste analyseras ur denna synpunkt. Och i detta fall får man icke stanna på halfva vägen. Det är

ej nog, att man lyckas uppvisa, att *ett* drag i sagan har en mytisk innebörd, icke ens att flera hafva det. Från detta faktum har man icke rätt att sluta till, att sagan i dennas helhet haft samma mytiska innebörd, ty hvad som gäller om ett motiv, behöfver ej gälla om andra.

Uppgiften är betydligt mera omfattande än så. Det gäller att bevisa, ur hvilka motiv sagan vuxit fram, att framlägga dess enklaste och ursprungligaste gestalt och visa, huru denna så småningom utvecklats till de former, i hvilka sagan faktiskt föreligger. *Hvarje* drag i dessa olika former måste förklaras, innan sagan i dess helhet kan anses förklarad. Det är en dylik undersökning jag här vill söka framlägga, och därvid har jag gjort tvänne metodiska förutsättningar.

Den första af dessa rör sagans logik. Denna logik är nu visserligen icke identisk med den vetenskapliga forskningens logik, men den är ej dess mindre nästan lika sträng i den äkta och ursprungliga sagan. Hvarje moment i en dylik har sin bestämda plats och står i ett bestämdt förhållande till de andra momenten, och då en senare bearbetare rubbat detta sammanhang, kan det därför blott genom momentens egen inre logik återställas.

Detta är den ena metodiska förutsättningen. Den andra står denna mycket nära och rör den lag, enligt hvilken en saga utvecklas från en form till en annan. Denna utveckling måste, enligt min mening, nödvändigt ske på endera af tvänne möjliga vägar, *antingen så* att ett eller flera af momenten i sagan så att säga genom sin inre kraft afla af sig nya moment, hvilka således blott äro logiska konsekvenser af de förra, *eller så* att sagan kombineras med *nya* motiv, hvilka genom *sin* logik invärka på och omdana de gamla.

Vända vi oss nu till Balderssagan för att tillämpa denna metod, så befinna vi oss där i den jämförelsevis lyckliga situationen, att vi redan från början hafva tvänne bekanta faktorer att utgå från: den isländska och den danska sagoformen, och den uppgift, som föreligger för oss, är att återföra bägge till en gemensam urform samt visa, huru denna urform — antingen genom momentens egen inre logik eller genom kombination med andra bekanta motiv — utvecklat sig till de båda nu faktiskt föreliggande formerna. Uppgiften är onekligen icke lätt, ty vid den första blicken synas de båda sagorna knapt hafva mer än namnen gemensamma. Jag behöfver blott erinra om några af divergenspunkterna. I den isländska sagan är Balder gift med Nanna, i den danska älskar hon Hod och blir dennes maka samt afskyr Balder. I den senare rör sig berättelsen kring en strid mellan tvänne rivaler; i den förra äro däremot Balder och Hod bröder och vänner, och dråpet sker oförvarandes. I den danska sagan dödas Balder med ett magiskt svärd, i den isländska med ett mistelspjut. I den ena sagan är Hod hjälten, i den andra Balder, i den ena stå alla gudarne på Balders sida och hjälpa honom mot Hod, i den andra skjuta de på honom och öfverhölja honom med kastvapen, ehuru visserligen blott på lek. I den isländska sagan är Hod blind, under det att den danska däremot ej känner något om detta lyte, och Loke, Frigg och Forsete, af hvilka åtminstone de två förra spela en mycket framstående roll i den isländska sagan, förekomma alls icke i den danska.

Detta är ju onekligen högst betydande olikheter,

men olikheter, som måste förklaras, innan vi kunna säga oss hafva löst Balderssagans gåtor.

Den väg, som vi nu hafva att taga för att nå vårt mål, är, som sagdt, en analys af hvar och en af de båda källor, i hvilka sagan föreligger. Enligt min mening är den metodiskt riktiga vägen att analysera hvarje källa blott för sig, utan att därvid taga någon hänsyn till den andra källan. Jag vill således icke börja med att söka förklara Saxo ur Snorre eller Snorre ur Saxo, utan begränsar undersökningen strängt till en enda källa. Först då jag på denna väg nått fram till sagans urform och således syntesen skall börja — d. v. s. förklaringen af de senare sagoformernas uppkomst ur denna — anser jag mig äga rätt att företaga en komparativ undersökning af hela det föreliggande materialet. Af samma skäl blir den första delen af denna undersökning eller analysen blott litterär; till mytologien kommer jag att taga hänsyn först i den andra delen eller syntesen. Försöksvis vända vi oss då först till den isländska formen för att se, huru långt vi genom en blott preliminär analys af denna kunna komma.

I sin utförligaste form föreligger denna saga som bekant i Snorra-Eddan. Tyvärr gifva de olika handskrifterna icke en alldeles öfverensstämmande text, men mera betydande äro dessa afvikelser icke, och jag vill därför ej upptaga utrymme och tid med att undersöka dem. I stället meddelar jag här Snorres berättelse och anför under hvarje stycke den eller de källor, han antagligen begagnat sig af.

Snorres Balderssaga.

XXII. En annan Odins son är Balder den gode, och är om honom godt att berätta. Han är den bäste och alla prisa honom. Han är så fager till utseendet och så skinande, att det lyser af honom, och det finnes ett gräs, som är så hvitt, att det är liknadt vid Balders ögonbryn. Och däraf kan du föreställa dig hans skönhet både i anseende till hår och gestalt. Han är den visaste af alla asarna och den vältaligaste och mildaste. Men den egenskapen häftar vid honom, att hans domar ej varda ståndande.[1]

Han bor på ett ställe, som heter Breidablik. Det ligger i himmelen. På den platsen kan intet orent vara, så som här säges:

Breidablik är den sjunde,
där Balder har
sina salar bygt
å det landet,
där jag ligga vet
blott ringa olycksrunor.[2]

---

[1] För detta stycke stöder sig Snorre på den allmänna traditionen eller skaldesagan.

[2] Källan för detta stycke är Grimnesmal 12, som här citeras.

XXVIII. Hod heter en af asarna. Han är blind, fast mycket stark. Men gudar och mänskor månde önska, att man icke behöfde nämna denne gud, emedan hans händers gärning länge skall lefva i minnet bland gudar och människor.[1]

XXX. Ale eller Vale heter en, Odins och Rinds son. Han är djärf i strid och en mycket skicklig skytt.[2]

XXXII. Forsete heter Balders och Nanna Nepsdotters son. Han äger den boning i himmelen, som

---

[1] Äfven här stöder sig Snorre på den allmänna skaldesagan.

[2] Uppgiften förekommer ock i Vegtamskvida 11:

Rind föder Vale
i västersalar;
den Odinssonen starke
strider nattgammal;
han tvår ej sina händer
eller håret kammar,
förr'n å bål han bär
Balders fiende.

Dessutom anspelas härpå af Kormak: »Seið Yggr til Rindar» ett uttryck, som visar, att samma saga, som Saxo berättar, äfven var bekant på Island.

En tredje anspelning förekommer i Hyndluljod 29:

Elfva var
asarnes tal,
när Balder sank
på banetufvan;
Vale sig visade
värdig att hämnas
och brådt sin broders
bane slog.

heter Glitner, men alla, som komma till honom med tvistemål, gå alltid förlikte från honom. Det är den bästa domstolen bland gudar och människor, så som här säges:

Glitner heter salen,
som på guldstöd hvilar
och är täckt med silfver.
Där bor Forsete
för beständigt,
han, som bilägger alla tvister.[1]

L. Det är början till denna saga, att Balder den gode drömde betydelsefulla och skräckinjagande drömmar om en hotande lifsfara. Men han meddelade asarna dessa drömmar, och de sammanträdde att rådslå därom.[2]

Och det blef beslutadt att för Balder utbedja säkerhet för all möjlig fara, och Frigg tog då ed därpå, att hvarken eld eller järn eller vatten, malm eller

---

[1] Från Grimnesmal 15. Uppgiften, att Forsete är Balders och Nannas son, förekommer icke i någon Eddadikt, men härrör väl från någon nu förlorad skaldedikt, enär Skaldskaparmal bland »kenningar» för Balder upptager »Forsetes fader».

[2] Strax drogo alle
asar till tings,
och asynjorna
alla till samtal;
och mycket rådslogo
de mäktiga gudarna,
hvadan Balder hade
hotande drömmar.

(Vegtamskvida 1.)

sten, träd, sjukdomar eller djur, fåglar eller etterormar skulle skada Balder.[1]

Och när detta var bestämdt och veterligt, då blef det Balders och asarnes lek, att han skulle ställa sig på tingsplatsen, men alla andra skulle, somliga skjuta på honom, somliga hugga och somliga kasta sten på honom. Men hvad än gjordes, skadade det honom icke, och syntes alla, att detta var mycket hedersamt.

Men när Loke Laufeyjarson såg detta, likade det honom illa. Han gick till Frigg i Fensaler och förvandlade sig i en kvinnas skepnad. Då spörjer Frigg, om hon visste, hvad männen hade för sig på tingsplatsen. Hon sade, att alla sköto på Balder, men det skadade honom icke. Då sade Frigg: icke skola vapen eller träd skada Balder, ty jag har tagit ed af dem alla. Då spörjer kvinnan: hafva alla ting aflagt ed att icke skada Balder. Frigg svarar: öster om Valhall växer en trädtelning, som kallas mistelten; den syntes mig för ung att tagas i ed.[2]

Då försvann kvinnan hastigt, men Loke tog mis-

---

[1] Från ett förloradt kväde, liknande Vegtamskvida. Från detta äro troligen ock de lån, till hvilka paralleler ofvan anförts ur Vegtamskvida, hvilken dikt Snorre sannolikt icke känt. Denna förlorade dikt har haft Hermod till hjälte.

[2] Voluspa 31:

Jag såg Balders,
den blodhöljda gudens,
Odins barns,
lifsöde doldt.
Uppvuxen stod,
högre än heden,
smal och mycket fager
misteltenen.

teltenen, slet upp den och gick till tinget. Men Hod stod utanför männens krets, ty han var blind. Då sade Loke till honom: hvarför skjuter du icke? Han svarar: emedan jag icke ser, hvar Balder är, och dessutom är jag vapenlös. Då sade Loke: gör dock som de andra och visa Balder samma hedersbetygelse, som andra män visa; jag skall visa dig, hvar han står — skjut nu på honom med denna gren. Hod tog misteltenen och sköt på Balder efter Lokes anvisning.[1] Skottet flög igenom Balder, och han föll död till jorden. Det var det olycksaligaste dåd, som utförts bland gudar och människor.

När Balder var fallen, blefvo asarna mållöse och ur stånd att gripa honom. Hvar och en såg på den andre och alla med bister blick på den, som utfört dådet, men ingen kunde hämnas det på fridsplatsen. Men då asarna försökte att tala, så kom gråten först

[1] Voluspa 32.

Blef af det trädet,
som smalt syntes(?),
ett olycksbringande sorgkastvapen.
Hod sköt.

Vegtamskvida 8, 9:

Hvem skall Balder
till bane varda
och Odins son
på lifvet råna?

Hod bär dit
höga äreträdet.
Han skall Balder
till bane varda
och Odins son
på lifvet råna.

upp, så att ingen kunde med ord berätta den andre om sin sorg.[1] Men Odin led värst af denna olycka, då han klarast insåg, huru stor förlust och skada asarna lidit genom Balders död.

Men när gudarna åter kommit till sig, då talade Frigg och sporde, om någon bland asarna ville vinna hela hennes kärlek och ynnest samt rida till dödsriket och försöka att träffa Balder samt bjuda Hel lösen, om hon ville tillåta Balder att vända tillbaka till Asgård. Men en vid namn Hermod den raske, Odins son, var beredd till färden. Man hämtade Sleipner, Odins häst, den leddes fram, Hermod besteg den och ilade bort.[2]

Men asarna togo Balders lik och förde det till sjön. Hringhorne hette Balders skepp, och det var det bästa af skepp. Det ville gudarna stöta ut för att där bränna Balders lik, men skeppet rörde sig icke. Man sände då bud till Jotunheimar efter en jättekvinna, som hette Hyrrokken, men när hon kom — ridande på en varg med huggormar till tömmar — så sprang hon af sin häst och Odin satte fyra bärsärkar att hålla honom, men det kunde de icke, med mindre de slogo omkull honom. Därpå gick Hyrrokken fram till skeppets stäf och stötte ut det i första taget, så att elden rök ut af de underlagda rullarna och alla land skälfde. Då blef Tor vred och grep hammaren samt skulle hafva krossat hufvudet på

---

[1] Voluspa 33:

Men Frigg gret
i Fensaler
Valhalls ve.

[2] Detta är ett referat af den förlorade dikten om Hermod.

henne, om icke alla gudarna bedt om frid för henne. Då blef Balders lik buret ut på skeppet, men när hans hustru, Nanna, Neps dotter, såg detta, brast hennes hjärta af sorg och hon dog. Blef hon då buren på bålet och detta antändt. Då stod Tor bredvid och vigde bålet med Mjollner, men för hans fötter sprang en dvärg vid namn Lit. Med sina fötter sparkade då Tor till honom; han flög upp i elden och brann upp. Men alla slags folk kommo till denna eldbegängelse, först Odin, och med honom foro Frigg och valkyriorna och hans korpar. Frey åkte i vagn efter den galt, som heter Gullenburste eller Slidrugtanne, men Heimdal red hästen Gulltopp och Freyja for efter sina kattor. Där kom ock en stor skara af hrimtursar och bärgresar. På bålet lade Odin den ring, som heter Draupner. Honom följde sedan den egenskapen, att hvar nionde natt drupo åtta lika tunga guldringar af honom. Balders häst fördes på bålet med hela sin mundering.[1]

---

[1] Källan till detta stycke är Ulf Uggasons Husdrapa, en dikt öfver de bilder, som funnos i Olof Pa's sal. Snorres prosa är således närmast en skaldesaga med anledning af dessa bilder. Texten i de olika handskrifterna är här ganska olika, och Upsalahandskriften, som utesluter en mängd episoder, står enligt min mening troligen originalet närmare.

En uppgift förekommer ock i Skirnesmal:

Den ring jag dig bjuder,
som bränd vardt
med Odins unge son;
åtta dylika
drypa af honom
neder hvar nionde natt.

Men det är att berätta om Hermod, att han red nio nätter genom djupa och mörka dalar, så att han intet varsnade, förr än han kom till ån Gjoll och red öfver Gjallarbro; den är belagd med skimrande guld. Modgunn heter den mö, som vaktar bron. Hon sporde honom efter namn och ätt och berättade, att dagen förut redo fem fylken döda män öfver bron, men — tillade hon — icke dånar bron mindre under dig ensam och icke har du döda mäns färg. Hvi rider du här på Helväg? Han svarar: jag skall rida till Hel att söka Balder, men har du något sett till Balder på Helväg? Men hon sade, att Balder ridit öfver Gjallarbro. Men nedåt och åt norr ligger Hels väg. Då red Hermod på, tills dess han kom till Helgrindarna. Där steg han af hästen och fästade bukgjordarna, satte sig därefter i sadeln och sporrade honom, men hästen hoppade så högt öfver grinden, att han icke på någon punkt snuddade vid den. Därpå red Hermod fram till hallen, steg af hästen och trädde in i salen. Där såg han, att hans broder Balder satt i högbänk, och han stannade där om natten. Men om morgonen bad Hermod Hel, att Balder skulle få rida hem med honom, och berättade, huru stor sorg det var bland asarna. Men Hel sade, att man skulle pröfva, om Balder var så älskad, som det påstods, och om alla ting i världen, lefvande och döda, begråta honom, då skall han få fara tillbaka till asarna, men stanna hos Hel, om någon gör invändningar eller icke vill gråta. Då stod Hermod upp, men Balder följde honom ut ur hallen, tog ringen Draupner och sände Odin till minne, men Nanna skickade Frigg ett kläde samt flera gåfvor, och till Fulla en ring. Därpå

red Hermod sin väg tillbaka, kom till Asgård och berättade alla de tidender, som han hade sett och hört. Därnäst skickade asarna sändebud öfver hela världen att bedja, det Balder skulle gråtas ur Hel. Och alla gjorde det, människor och kreatur, jord och stenar, träd och all malm, så som du lär hafva sett, att dessa ting gråta, när de komma ur frosten och i hetta. Men då sändebuden foro hem och väl uträttat sitt ärende, funno de, att en trollpacka satt i en håla. Hon hette Tock. De bedja henne gråta Balder ur Hel, men hon svarar:

Tock skall gråta
med torra tårar
Balders bålfärd.
Hvarken död eller lefvande
var mig karlens son till glädje.
Hel behålle det, hon har.

Men man misstänker, att hon varit Loke Laufeyjarson, som har gjort asarna den största skadan.[1]

Då sade Ganglere: stor skada åstadkom Loke, när han, för det första, vållade, att Balder dräptes samt, för det andra, att han ej befriades ur Hel. Men blef detta på något sätt hämnadt på honom? Har säger: det blef honom betaladt, så att han länge skall minnas det. Då nu gudarna blifvit så vreda på honom, som vån var, lopp han bort och dolde sig i ett fjäll. Där gjorde han sig ett hus med fyra dörrar, så att han kunde se åt alla fyra väderstrecken. Men ofta om dagarna förvandlade han sig till en lax och gömde sig i Franangers fors. Där såg han sig väl före,

[1] Hela detta stycke är ett referat af den förlorade dikten om Hermods ridt till Hel.

hvilka knep gudarna skulle begagna att taga honom i forsen. Men när han satt hemma, tog han garn och band det i knutar att däraf få ett nät. Men elden brann framför honom. Då såg han, att asarna voro tätt inpå honom, ty ur Hlidskjalf hade Odin sett, hvar han var. Han störtade då upp och ut i ån, men kastade nätet på elden. Men när asarna kommo till huset, gick den först in, som var visast. Han heter Kvaser. När han i elden såg askan, till hvilken nätet brunnit ned, så förstod han, att det var ett konstrikt medel att fånga fisk, och det sade han till asarna. Därpå togo de och gjorde sig nät efter mönstret af det, de på askan sågo, att Loke hade gjort. Sedan fara de till ån och kasta nätet i forsen. Tor höll ena ändan, men i den andra höllo alla gudarna. Och så drogo de nätet. Men Loke far framför och gömmer sig mellan tvänne stenar, så att de draga nätet öfver honom. Men de märkte, att något lefvande varit framför, och fara en annan gång upp i forsen, kasta ut nätet och binda så stora tyngder vid det, att han icke kunde fara under det. Loke far nu framför nätet, men när han märker, att det blott är ett stycke till sjön, hoppar han öfver dragtåget och ränner upp i forsen. Nu sågo asarna, hvar han for, vända än en gång tillbaka till forsen och dela sig i två partier. Men Tor vadar midt i ån. Och komma de så till sjön. Loke ser nu två utvägar för sig: det var lifsfara att våga sig i sjön, men en annan var att än en gång hoppa öfver nätet. Och det gjorde han: han hoppade det fortaste han kunde öfver draglinan. Tor grep efter honom och fick honom fatt, men han halkade i handen på honom, så att Tor

först fick honom rätt fast vid stjärten. Af den anledningen är laxen smal om stjärten.[1]

Nu var Loke gripen utan fridslöfte, och man förde honom till en håla. Då togo de tre stenhällar, stälde dem på kant och slogo hål i hvar och en. Därpå grepos Lokes söner, Vale och Nare eller Narve. Asarna förvandlade Vale i en vargs skepnad, och han slet sönder sin broder Narve. Då togo asarna hans tarmar och band Loke fast öfver de tre stenarna; den ena stod under hans skuldror, den andra under länderna och den tredje under knävecken, och voro banden af järn. Skade tog en etterorm och hängde öfver honom, så att ettret skulle från ormen drypa i ansiktet på honom. Men hans hustru Sigyn står bredvid honom och håller ett bäcken under etterdropparna. Men när bäckenet är fullt, då går hon och slår ut ettret, och under tiden dryper ettret i ansiktet på honom. Därvid rycker han till så starkt, att hela jorden bäfvar. Det kallen I människor jordskalf. Där ligger han bunden till ragnarök.[2]

[1] Källan till denna episod är icke känd.

[2] Om den strof i Voluspa, på hvilken Snorre här stödde sig, skall jag i det följande tala. Samma historia förekommer såsom ett prosaiskt tillägg till Lokasenna:

»Därefter (sedan han smädat gudarna) dolde Loke sig i Frananyers fors i en lax' gestalt. Där togo asarna honom. Han blef bunden med sin son Nares tarmar. Men hans son Narve förvandlades till varg. Skade tog en etterorm och fäste öfver Lokes anlete; därur dröp etter. Sigyn, Lokes hustru, satt där och höll en skål under ettret. Men när skålen var full, slog hon ut ettret. Under tiden droppade ettret på Loke Då rycker han till så starkt, att hela jorden bäfvar. Detta kallas nu jordskalf.»

* * *

Dessutom upptager Snorre åtskilliga »kenningar» för Balder, Hod och Vale. Den förre kallas »Odins och Friggs son, Nannas man, Forsetes fader, Hringhornes och Draupners ägare, Hods motståndare, Hels följeslagare, gråtguden». Hod kallas »den blinde asen, Balders bane, den, som skjuter med misteltenen, Odins son, Hels följeslagare, Vales motståndare». Vale kallas »Odins och Rinds son, Friggs styfson, asarnes broder, Balders hämnare, Hods motståndare och den, som bebygger fädernegrund». För de flesta af dessa hade han väl att stödja sig på värkligen förekommande »kenningar» i skaldevisorna.

I Sæmundseddan finnas dessutom några uppgifter, hvilka icke direkt begagnats af Snorre, så Voluspa 62, där tillståndet efter ragnarök skildras:

Åkrar skola
osådda växa,
allt ondt bättras,
Balder komma
och i Hropts segersalar
bo samman och dela
valen med Hod.
Veten I än eller hvad?

Särskildt anmärkningsvärdt är, att Snorre intet nämner om den hämd, som Vale tog på Hod, utan blott talar om hämden på Loke. Utom i de redan citerade stroferna ur Hyndluljod och Vegtamskvida anspelas på denna strid i Voluspa:

Balders broder
var borenn arla;
nattgammal stred re'n
gudasonen.

Han kammade ej håret,
ej händerna tvådde,
förr'n å bål han bar
Balders fiende.

De allusioner, som förekomma i skaldedikterna, äro däremot föga upplysande för sagans historia.

Analys af Snorres saga.

Ett onekligen mycket karaktäristiskt drag för denna saga är, att Balder dödas med ett spjut af mistel. I sin redan citerade bok om Balder har Kauffmann häri sett en variant af det ytterst spridda motivet om den i ett ägg, en sten eller något annat föremål dolda människosjälen, och såsom stöd för sin åsikt anför han Voluspas ord:

> Ek sá Baldre blóðgom tívor
> Óðens barne ørlǫg folgen.
> Stóð of vaxenn vǫllom hǽre
> miór ok miǫk fagr misteltеinn.

Den verbala öfversättningen af »folgen» är onekligen »dold, gömd», och af den omedelbart följande halfstrofen tyckes framgå, att Voluspas författare tänkt sig Balders »ørlǫg» eller lifsöde doldt i misteln. Öfversättningen skulle då blifva: »För Balder, den blodhöljde guden, Odins barn, såg jag lifsödet doldt (d. v. s. hvar det var doldt). Smal och mycket fager stod misteltenen vuxen högre än fältet (väl = öfver fältet).» Valan skulle således hafva skådat misteln och insett, att i detta träd låg Balders lif. Men om Kauffmanns uppfattning är riktig, så afviker denna saga på ett högst anmärkningsvärdt sätt från den vanliga typen.

I de sagor, som begagna detta motiv, är förloppet nästan alltid följande. Hjältens fiende bemäktigar sig och förstör det föremål, i hvilket den andres själ är dold, och därmed går hjälten under. Skulle detta motiv här hafva användts, borde således Balder hafva dött, i och med det att misteln ryckts upp eller förstörts. Men Balder dör först, när han träffats af det enda vapen, med hvilket han kan dödas, och detta vapen är förfärdigadt af mistel. Man kan således säga, att motivet både förekommer och icke förekommer, och i hvarje fall har ett annat, alldeles olika motiv här spelat in: hjälten är osårbar och kan blott skadas af ett enda vapen. Sagan, sådan den nu föreligger, företer således en kombination af två visserligen likartade, men faktiskt olika motiv: 1) hjältens lif är doldt i misteln, hans fiende förstör misteln och hjälten dör; 2) hjälten kan blott skadas af ett enda vapen, hans fiende bemäktigar sig detta, och hjälten dödas.

Kombinationen mellan dessa båda motiv förutsätter, att sagoförfattaren aldrig sett en mistel, ty denna parasitväxt kan icke täljas till ett spjut, icke ens till en pil; den normala bredden af den hårda trädmassan i en mistelgren är knapt större än höjden på de här använda bokstäfverna, och grenen, som går i ständiga knutar och veck, har raka leder endast till ungefär en tums längd. Se vi nu på de få uppgifter, eddalitteraturen innehåller om denna underbara växt, finna vi snart, att man på Island alls icke haft någon föreställning om mistelns värkliga utseende. I det nyss meddelade citatet från Voluspa säges misteltenen stå »*smal* och mycket fager, vuxen högre än

fältet». Som bekant är misteln en mycket yfvig parasitväxt, som förekommer i toppen på ekar, bokar och äfven några andra träd. Visserligen har man sökt tolka orden »högre än fältet» så, att författaren därmed velat säga, att misteln »växte på träden», men möjligheten af en dylik tolkning kan jag icke förstå. Att uttrycket är dunkelt, kan gärna medgifvas, men svårligen kan i detta ligga en antydan, att misteln växte på andra träd. Sannolikast förefaller onekligen vara, att författaren härmed velat förtydliga uttrycket smal (miór) och önskat angifva, att misteln reste sig högt öfver fältet. I hvarje fall vittnar uttrycket »smal», i stället för »yfvig», att han tänkt sig misteln som ett tunt och oansenligt, men tämligen långt *rör* — i den omedelbart följande versen betecknas misteln uttryckligen såsom ett träd: »blef af det trädet ett sorgebringande skjutvapen». Att man förestält sig misteln såsom en smal rörstängel, växande på marken såsom andra träd, framgår för öfrigt af Snorra-Eddans ord: »det växer väster om Valhall en trädtelning (viðarteinungr)», hvilken »Loke sliter upp med rötterna», och enligt min tro bör man också på detta sätt tolka ett uttryck i Vegtamskvida. Odin frågar där, hvem som skall beröfva Balder lifvet, och Valan svarar: Hod »bär dit det höga äreträdet; han skall blifva Balders bane». För att undvika den klara orimlighet, som ligger däri, att den yfviga mistelbusken kallas »det höga äreträdet», har man fattat uttrycket såsom en poetisk omskrifning för Balder och återgifvit hela satsen på följande sätt: »Hod bär dit (d. v. s. till Hel) det höga äreträdet (d. v. s. Balder).» Jag vill visst ej förneka möjligheten af en

dylik tolkning, men nog synes den mig hvila på en förutfattad mening, och i hvarje fall är det obestridligt, att Snorre och Voluspas författare tänkt sig misteln såsom en smal, men tämligen lång rörstängel, vuxen på marken d. v. s. de hafva icke haft ett begrepp om en värklig mistel, hvilket för öfrigt framgår redan däraf, att de trott misteln kunna täljas till ett spjut.

Kombinationen mellan misteln och det spjut, med hvilket Balder dödas, måste hafva gjorts i ett land, där misteln icke varit känd. I Danmark, södra Sverige och det sydliga Norge, där misteln växer, kan således *denna* saga icke hafva uppkommit, men väl däremot i det nordliga Norge och på Island, där misteln är okänd och där man således icke visste, att det var omöjligt att af misteln tälja ett spjut. Men å den andra sidan kan denna form af sagan icke vara ursprunglig, ty dels utgår folkfantasien icke från en orimlighet, dels skulle tydligen vapnet, så vida sagan *uppstått* på Island, hafva varit förfärdigadt af ett isländskt trädslag (och träd funnos ju förr på Island). Det är således tydligt, att den isländska sagan i denna punkt uppkommit genom en på Island (eller i det nordliga Norge) gjord kombination af två olika motiv: osårbarhetsmotivet och motivet med det i ett visst föremål — här en mistel — dolda lifsödet. Osårbarhetsmotivet *kan* hafva varit ursprungligen isländskt, ty det kan hafva tillhört hvilket land som hälst, men mistelmotivet måste däremot hafva lånats från ett land, där misteln värkligen förekommit, således Brittannien eller Sydskandinavien. Huru detta motiv där vidare begagnats, veta vi icke; blott så mycket kunna vi påstå, att misteln där icke fått göra tjänst såsom ett vapen.

Genom denna analys hafva vi således kommit till det resultatet, att vi måste antaga en kombination af två olika sagor, af hvilka den ena rört sig med osårbarhetsmotivet, den andra med mistelmotivet.

En annan egendomlighet i den isländska sagan ligger däri, att Balder i själfva värket har två fiender: Loke och Hod. Ser man på Snorres framställning, är Loke den egentlige mördaren och Hod blott ett osjälfständigt värktyg; fästa vi oss däremot vid de dikter, vi känna och hvilka varit Snorres källor, är förhållandet snarare omvändt, ty i dem framställes Hod såsom Balders motståndare. Häri ligger onekligen en motsägelse samt en antydan — om än icke mera — att äfven här två sagor blifvit kombinerade; i den ena har hjältens motståndare varit Hod, i den andra Loke.

Bestämdare kunna vi yttra oss om en annan punkt. Enligt Snorres framställning hämnas asarna — icke på Hod utan — på Loke. De taga hans söner Vale och Nare eller Narve. Därpå förvandla de Vale till varg, denne sliter sönder Nare, och gudarna göra då af hans tarmar fjättrar åt Loke. Det, som först är egnadt att väcka förvåning i denna berättelse, är, att den också förekommer på ett annat ställe i litteraturen, ehuru i ett helt annat sammanhang, nämligen såsom afslutning på Lokasenna. Anledningen till Lokes straff är där emellertid icke, att han dödat Balder, utan att han smädat gudarna. Endera framställningen måste således vara oursprunglig, och antingen har Lokasenna lånat från Balderssagan eller Balderssagan från Lokasenna.

Men jämte denna hämdehistoria finnes det en

annan, som antydes i Voluspa,[1] Vegtamskvida, Voluspa hin skamma och äfven var bekant för Snorre att döma af de »kenningar», han anför för Vale = »Odins och Rinds son, Friggs styfson, asarnas broder, Balders hämnare, Hods motståndare och hans bane». Sagan härom är i de nämnda källorna, att Rind efter Balders död föder en son åt Odin. Denne son kammar ej sitt hufvud eller tvår sina händer, förrän han dräpt Hod, och detta stordåd utför han endast en natt gammal.

Vi få således icke blott två motståndare till Balder, utan ock två hämnarsagor. Redan detta är i och för sig misstänkt, men ännu mera misstänkt blir saken, när man observerar, att en Vale uppträder i hvarje hämnarsaga. I ena fallet är han Odins och Rinds son och hämnas på Hod. I det andra fallet är han Lokes son, men är dock så till vida värksam vid straffdomen, att han rifver sönder sin broder Nare och således anskaffar de tarmar, med hvilka Loke fjättras. Att olika personer, som i det värkliga lifvet deltaga i samma företag, hafva samma namn, är ju icke ovanligt, men att två personer i en och samma saga icke hafva mera än ett namn, är däremot högst ovanligt och kan gärna icke hafva varit ursprungligt. Lyckligtvis känna vi i detta fall Snorres källa.

Prosastycket i Lokasenna talar nämligen alls icke om Vale, utan där är det Nare, som förvandlas till varg och rifver sönder Narve, under det att Snorre däremot låter Nare eller Narve vara olika namn på

[1] Sannolikt äro de härpå syftande verserna dock icke ursprungliga i Voluspa, utan lånade från Vegtamskvida, där de ock förekomma.

den sönderslitne. Men denna ändring har Snorre icke gjort på fri hand, utan han har tydligen tagit intryck af en halfstrof, som förekommer i Voluspa — visserligen icke i den förnämsta handskriften eller Codex Regius, utan i Hauksbok. Denna halfstrof lyder:

> *þá* kná Vála
> vígbǫnd snúa,
> — heldr váro harðgǫr
> hǫpt — ór *þ*ǫrmom.

Öfversättningen måste blifva: »Då (*þ*á) kan man (kná) sno (snúa) stridsband (vígbǫnd = fjättrar) af (ór) Vales (Vála) tarmar (*þ*ǫrmom); fjättrarna (hǫpt) voro (váro) synnerligen (heldr) oslitliga (harðgǫr)»

Men mot den nuvarande texten, enligt hvilken Vale står i genetivus, kunna följande anmärkningar göras. För det första står genetiven alldeles för långt från det ord, till hvilket den hör, eller »tarmar». Inom skaldepoesien kan en dylik ordställning förekomma, men inom eddapoesien är den åtminstone ovanlig. För det andra är det där likaledes ovanligt att låta subjektet ligga i verbet (kná = kan man). För det tredje är detta subjekt här »gudarna», som omtalas strax förut, och verbet borde därför hafva stått i pluralis (knego). Texten är således ytterst misstänkt. Men nu förekommer samma konstruktion några strofer längre fram i Voluspa:

> *þ*á kná Hønir
> hlutvið kiósa,
> (Då kan Höner välja offervippa).

Här står det ord, som motsvarar Vála, i nominativus, och analogien fordrar ovillkorligen, att vi ändra

Våla till Våle. Då blir emellertid meningen en helt och hållet annan: »Då kan Vale sno fjättrar; fjättrarna af tarmar voro synnerligen hårda», och i och med detsamma försvinna de motsägelser, jag ofvan påpekat. Lokes son Vale kan helt och hållet aflägsnas ur den genuina sagan, som blott känner en Vale, Odins son.[1]

I samband härmed är det lätt att iakttaga ett annat ourspungligt drag i den isländska sagan: Balder har där sonen Forsete. Men denna uppgift står i en olöslig motsägelse till Vale-motivet. Hade Balder redan haft en son, Forsete, hade denne varit hans naturlige hämnare, och det hade då varit fullkomligt öfverflödigt att skaffa honom en annan. Dessa båda episoder kunna således icke från början hafva förekommit i samma saga, utan hafva endast på så sätt kunnat komma in i en dylik, att två olika sagor kombinerats med hvarandra: Forsete har följt med från den ena, Vale från den andra.

Att för öfrigt Vale-motivet ursprungligen ej afsett att visa, huru Balder erhåller en hämnare, utan huru han pånyttfödes, kan väl visas redan genom en analys af den isländska sagan, men då denna analys lämpligast företages i samband med den vida utförligare danska sagan, uppskjuter jag tills vidare denna undersökning för att i stället påpeka några andra yngre och oursprungliga drag i den isländska redaktionen af sagan.

Ett dylikt drag hafva vi i Vegtamskvida. Hvad den poetiska tekniken beträffar, gör Vegtamskvida ju onekligen intryck af att vara ett gammalt kväde, men

[1] Sedan jag gjort denna emendation, finner jag, att den redan förut — ehuru utan motivering — blifvit gjord i Heinzels och Detters stora edda-upplaga.

fäster man sig däremot vid innehållet och den mytologiska situationen, är Vegtamskvida tydligen en ganska ung dikt. Med afseende på situationen är den utan tvifvel en imitation af den nu förlorade sången om Hermods ridt till Hel, hvilken dikt ligger till grund för Snorres framställning. Där är det ännu logik i det hela. Hermod rider till Hel för att rädda den dräpte Balder ur dödsgudinnans våld, och i denna tanke är det mening — samma färd skildras för öfrigt i en mängd andra folks religiösa diktning. I Vegtamskvida gör Odin samma färd, men *innan* Balder är död, blott af oro öfver hans drömmar, och genom valans profetia får han klart för sig alla de kommande händelserna. Denna tanke är däremot logiskt orimlig, ty hade han vetat allt detta, hade han ju kunnat förebygga dessa olyckor. Dikter af denna karaktär kunna först skrifvas, när de vanliga poetiska motiven redan äro utnötta och då man icke längre har något egentligt begrepp om deras innebörd.

Men äfven om vi vända oss från Vegtamskvida till dess förebild, sången om Hermod, företer den åtskilliga drag, som förefalla vara ourspungliga. Hermod är intet gudanamn, utan ett mänskligt herosnamn, och en färd af denna art bör dock företagas af en gud (såsom t. ex. i den grekiska och den babyloniska myten). Det vill därför synas, som om Vegtamskvida på denna punkt — om också endast där — är ursprungligare och att det i den äldre formen varit Odin själf, som — i likhet med Ishtar och Herakles — begifvit sig ned till dödsriket att befria den dräpte. Därmed är dock icke sagdt, att Odin varit den värklige hjälten äfven i diktens aldra äldsta form, och

den möjligheten föreligger alltid, att han i sagan kan hafva trädt i stället för en annan gud. Men då en diskussion rörande denna fråga måste röra sig på mytologisk grund, lämnar jag den tills vidare öppen för att sedan i ett annat sammanhang återkomma till den.

Viktigare är en annan anmärkning, som vi kunna framställa mot denna episod. Dikten skildrar i självfva värket en *misslyckad* expedition, och dylika höra icke hemma i den äkta sagostilen; enligt denna befriar Herakles Alkestis, likasom Ishtar befriar Tammuz. I sin ursprungliga form måste denna episod således hafva slutat därmed, att Odin — eller den äldre gud, som han remplacerat — värkligen befriat den döde ur Hels våld. Hermodsdikten kan således blott sägas hafva poetiskt fritt upptagit och ombildat ett äldre motiv, och anledningen till den företagna ändringen är lätt att inse. I den isländska Balderssaga, som förelåg före kombinationen med Helridtsmotivet, var Balders död ett faktum, som ytterligare betonats därigenom, att han erhållit en hämnare: han kunde således icke räddas ur Hel, ty då hade hämnarmotivet måst strykas. *Skulle* sagan ändock kombineras med Helridtsmotivet, kunde detta ske blott på ett enda sätt: därigenom att denna färd förvandlades till en *misslyckad* expedition, som således icke rubbade sagans byggnad i öfrigt, utan blott hade betydelse såsom ett rent poetiskt element. Med den ursprungliga Balderssagan kan denna episod i hvarje fall icke hafva hört samman, utan måste vara en särskild saga, som först jämförelsevis sent kombinerats med denna.

Emellertid är det lätt att se, att denna »poetiska»

utväxt gaf anledning till en annan nydiktning, som likaledes måste räknas till den isländska sagans aldra yngsta beståndsdelar. Fantasien fordrade helt naturligt ett skäl, hvarför denna färd misslyckats, och svaret blef: Hel hade fordrat, att alla varelser i naturen skulle begråta Balders död, den ständigt illvillige Loke förvandlade sig då till jättekvinnan Tock, denna vägrade att fälla tårar, och af denna anledning fick Hel behålla sitt rof. Kauffmann har först påpekat det sekundära i denna episod, och sannolikt har utvecklingsgången varit denna: i sagan hade berättats — såsom Voluspa angifver — att Frigg med heta tårar begrät sonens död. Hvarifrån detta drag ursprungligen stammade, vill jag nu ej undersöka, utan konstaterar blott, i likhet med Kauffmann, att denna uppgift förekommer i den äldsta isländska källan eller Voluspa. Genom en rent poetisk öfverdrift stegrades detta motiv därhän, att det blef icke blott Frigg utan hela naturen, som fälde tårar öfver Balders död. Enligt en också i folkvisorna bevarad tro äga emellertid en sons, en moders eller en dotters tårar förmågan att kalla den döde upp ur hans graf, och under invärkan af denna föreställning fick nu gråten ett bestämdt syfte: att gråta Balder ur Hel. Så kombinerades sagan med Helridten, och den allmänna gråten gjordes då till ett villkor, som Hel uppstält för att gifva Balder lös. Men Balder kunde icke bli fri, och därför måste villkoret icke hafva uppfylts, d. v. s. något väsen måste hafva vägrat att gråta, och detta väsen var lätt funnet: det var naturligtvis Loke, den isländska diktens ständigt illvillige Mephisto.

Längre kunna vi icke komma genom en analys

blott af sagans isländska form. Genom denna analys hafva vi väl lyckats frånskilja åtskilliga yngre beståndsdelar i dikten och påvisa, att olika motiv d. v. s. olika sagor kombinerats med hvarandra för att bilda denna, men ännu så länge hafva vi icke lyckats att komma dessa närmare in på lifvet, och för att nå till ett bättre resultat vända vi oss därför till den danska sagan, sådan denna föreligger hos Saxo.

* * *

Om vi undersöka Saxos framställning, finna vi lätt, att denna sönderfaller i vissa afdelningar, som här — fullkomligt preliminärt — angifvits med olika stilar och öfverskrifter. Jag meddelar först själfva texten i öfversättning, men då denna är något mångordig och oöfverskådlig, har jag efteråt fogat ett kort referat, hvari läsaren har lättare att återfinna berättelsens hufvudpunkter.

Saxos Balderssaga.

Hotherus, Atislus' broder och fosterson till den förut omtalade konung Gevarus, öfvertog efter Hjartvarus styrelsen öfver bägge landen. Hans regeringstid kan på så sätt lämpligast skildras, att jag börjar framställningen af hans lif från början. Ty det, som tilldrog sig under de sista åren af hans lif, träder vackrare och fylligare fram, när de första åren icke förbigås med tystnad. Då Hothbrodus blifvit dödad af Helge tillbringade hans son Hotherus sin barndom under konung Gevarus' vård.

Den första sagan.

Såsom yngling öfverträffade han alla sina fosterbröder och jämnåriga i kroppsstyrka. Dessutom var han väl förfaren i talrika konster, enär han utmärkte sig genom färdighet i simning, bågskjutning och knytnäfvekamp samt så stor smidighet, som man af hans ålder kunde fordra, ty han var likaså öfvad som han var stark. Genom sina rikt utvecklade själsgåfvor höjde han sig vida öfver sin ännu späda ålder. Ingen var hans öfverman, då det gälde att spela på harpa eller lyra. Dessutom förstod han sig ock på fidla, giga och alla slags strängaspel. Genom de olika melodier, han visste att framkalla, kunde han hos de mänskliga sinnena uppväcka hvilka rörelser, han önskade; glädje, sorg, medömkan eller hat förstod

han att ingjuta hos de dödlige, ty en sådan öronlust eller en sådan förskräckelse kunde han frammana.

Gevarus' dotter Nanna fann behag i dessa ynglingens många färdigheter och började att trå efter hans kärlek. Det inträffar ju nämligen ofta, att ungmör upptändas genom ynglingarnes dådkraft och att dugligheten tilltalar dem, äfven när det yttre mindre behagar. Ty kärlekens vägar äro mångfaldiga. Till någons kärlek banar ett vackert ansikte vägen, till andra andlig duglighet, till åter andra färdighet i konster. Några nå kärlekens mål genom sitt höfviska väsen, andra blifva älskade i följd af kroppens skönhet, och modige män pläga icke tillfoga flickorna lättare sår än de vackra.

Men nu inträffade det, att Othinus' son Balderus fick se Nanna, då hon var i badet, och denna syn fylde honom med en häftig åtrå. Hennes härliga kropps skönhet satte honom i eld och lågor, och hennes strålande fägring upptände hans själ. Ty skönheten är ett synnerligen kraftigt retmedel för lidelsen. Då han nu fruktade, att isynnerhet Hotherus skulle vara till hinders för hans önskningar, beslöt han att med svärd dräpa honom, på det att den vid hvarje dröjsmål otåliga kärleken icke af något skulle hindras att tillfredsställa sin lidelse.

Ungefär vid samma tid gick Hotherus under en jakt vilse i dimman och råkade i en koja på några skogsfruar, af hvilka han hälsades vid namn. Han frågade dem, hvilka de voro. De svarade, att krigslyckan företrädesvis bestämdes genom deras ingripande,[1]

[1] Illæ suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur.

ty ofta, ej synbara för någon, deltoge de i slagen och gåfve genom en hemlig hjälp sina vänner den önskade framgången. De förklarade, att de efter godtycke kunde skänka lycka och tillskynda olycka, och därjämte berättade de, hurusom Balderus upptändts af kärlek till hans fostersyster Nanna, hvilken han skådat i badet. De varnade honom för att med vapen angripa denne, huru bittert han än hatade honom, ty de försäkrade, att han var en halfgud, i hemlighet aflad af en gudomlig säd. *Sedan han fått höra detta, försvann huset och Hotherus befann sig plötsligen under bar himmel, i saknad af hvarje skydd midt på ett öppet fält. Framförallt förundrade han sig öfver jungfrurnas snabba försvinnande, öfver platsens växling och öfver att huset visat sig vara blott en skenbild. Ty han visste nämligen icke, att allt, som hade inträffat med honom, blott varit bländvärk och gyckelsyner.*

Då han kommit hem, berättade han för Gevarus om de bländvärk, för hvilka han under villfärden varit utsatt, och därefter bad han om att få hans dotter till äkta. Härpå svarade Gevarus, att han med nöje skulle göra honom till viljes, om han icke fruktade för Balderus' vrede öfver det afslag, han då måste gifva; ty denne hade, berättade han, förut framstält en liknande begäran. Och på dennes heliga och starka kropp bet icke svärd.[1] Men han tillade, att han ägde kännedom om ett svärd, förvaradt på en hardt när otillgänglig plats,[2] och med detta kunde Balderus dödas. Detta ägdes af Mimingus, ett skogs-

[1] Egentligen: hans kropps heliga fasthet gaf icke vika för järn.

[2] Egentligen: inom de trängsta gömslen.

troll (sylvarum satyrus). Denne ägde också en armring, som genom en underbar och hemlighetsfull kraft kunde öka ägarens rikedomar. Men vägen till dessa ställen var ofarbar, full af hinder och knapt tillgänglig för vanliga dödliga. Under större delen af vägen härskade det hela året en osedvanlig köld. Han rådde honom därför att spänna renar (cervi) för vagnen, på det att han genom deras snabbhet skulle kunna komma öfver de af den skarpa frosten stelnade fjällkammarna. När han kommit dit, skulle han uppresa sitt tält på den från solen bortvända sidan, så att det uppfångade skuggan från den håla, där Mimingus bodde, men självt icke kastade sin egen skugga på denna, på det att icke en ovanlig skuggstrimma skulle skrämma trollet från att gå ut.[1] På så sätt kunde han bemäktiga sig svärdet och armringen, med hvilka följde i ena fallet rikedom, i det andra krigslycka. Men båda hade för ägaren ett omätligt värde. Så talade Gevarus.

Men Hotherus var icke sen i att utföra det, som han af honom fått veta; på det nyssnämnda sättet satte han upp tältet och tillbringade nätterna med att ligga på lur, dagarna med att gå på jakt. Dygnets båda tider tillbringade han utan sömn och under ständig vaksamhet, i det att han på så sätt fördelade dag och natt, att han egnade natten åt sina tankar, dagen åt att skaffa kroppen föda. När han så en

[1] Quo cum pervenerit, tabernaculum suum ita a sole aversum constituat, ut umbram specus, cui Mimingus assuevisset, excipiat, nec ipsum mutua tamen obumbratione contingat, ne satyrum insolitæ obscuritatis jactus exitu deturbaret.

natt satt trött, med sinnet uppfyldt af bekymmer, såg han, huru dvärgens skugga föll på hans tält. Han riktade då sitt spjut mot honom, slog honom därigenom till marken, och då dvärgen icke nog hastigt kunde fly, grep han och fjättrade honom. Därefter skrämde han honom med de vildaste hotelser samt fordrade svärdet och armringen. Utan att töfva gaf trollet den begärda lösepenningen för sin frihet. Så går lifvet framför allt, ty för de dödlige är intet kärare än lifhanken. Glad öfver förvärfvet af dessa skatter, återvände Hotherus till sitt land, lycklig öfver de få, men utmärkta vapenrofven.

När Gelderus, konung af Sachsen, erfor, att Hotherus bemäktigat sig dem, eggade han sina krigare genom talrika uppmaningar att röfva ett så utmärkt byte. Manskapet lyssnade till konungen och utrustade skyndsamt en flotta. Men Gevarus hade förutsett detta — emedan han var synnerligen förfaren i spådom och upplärd i konsten att förutsäga framtiden — och kallade Hotherus till sig. Han bad honom att under striden utan oro taga emot Gelderus' pilar och icke förr afskjuta sina, än han märkte, att fienden led brist på skjutvapen; dessutom skulle han använda förstamsliar (rostratas falces), genom hvilka man kunde skada de fientliga skeppen samt rycka från soldaterna hjälmar och sköldar. Hotherus följde rådet och hade däraf stor framgång. Ty vid Gelderus' första angrepp lät han sina män hålla stånd och täcka sig med sköldarna, i det att han försäkrade, att segern i denna strid skulle vinnas genom tålamod. Men fienden, som på intet håll märkte något motstånd mot kastvapnen och i sin stridsifver slösade med

dem, började desto ifrigare att slunga sina spjut och pilar, ju tålmodigare Hotherus föreföll i att uppfånga dem. Dels stannade de i sköldarna, dels i skeppen, och blott få gåfvo några sår; de mesta föreföllo icke hafva gjort någon skada, utan voro afskjutna utan nytta. Ty Hotherus' soldater, hörsamma konungens befallning, uppfångade spjuten med en tät mur af sköldar, från hvilka de studsade tillbaka, och det var ett icke obetydligt antal af dem, som efter att lätt hafva träffat sköldbucklorna föllo i vattnet. När nu Gelderus hade skjutit bort hela sitt förråd af kastvapen, medan fienden samlade upp dem och med gladt mod slungade dem tillbaka mot honom, lät han hissa upp en röd sköld i masttoppen, hvilket var fredstecknet, och på så sätt måste han genom kapitulation söka sin räddning. Hotherus tog emot honom med den vänligaste min och de välvilligaste ord samt besegrade honom lika mycket genom sin humanitet som genom sin krigskonst.

Vid samma tid friade Helgo, Halogias (det norska Helgelands) konung, genom gång på gång afsända ambassader till Thora, dotter till Cuso, finnarnes och bjarmernas furste. På så sätt söker den alltid stöd hos andra, som är medveten om sin egen svaghet. Ty medan de unge männen vid denna tid alltid plägade att själfva med egna ord framföra sitt frieri, led Helgo af ett så svårt tungfel, att han drog sig för att tala icke blott inför främmande, utan ock inför sina närmaste. Så mycket söker olyckan att undgå alla vittnen. Ty sådana naturfel äro desto pinsammare, ju uppenbarare de blifva. Cuso försmådde hans anbud och svarade, att den man icke förtjänade

en hustru, som hade för liten tilltro till sin egen duglighet och som i dylika fall måste ty till andras hjälp. När Helgo hört detta, besvor han Hotherus, hvars fina vältalighet han kände, att hjälpa honom i denna angelägenhet och lofvade med glädje att till gengäld utföra allt, hvad denne önskade. Hotherus, besegrad af ynglingens ifriga bön, utrustade en flotta, och begaf sig med den till Norge, på det att han med härsmakt skulle kunna genomdrifva det, som icke lyckats med ord. När han med sin mest öfvertygande vältalighet hade yttrat sig till Helgos fördel, svarade Cuso, att dotterns sinne måste rådspörjas, så att det icke fick utseende af, att saken i förväg afgjorts genom faderlig stränghet mot hennes vilja. Han lät därpå kalla henne och frågade, om hon fann behag i friaren, och då hon gifvit sitt bifall, gaf han sitt tillstånd till bröllopet. På så sätt öppnade Hotherus genom sin afrundade och smidiga vältalighet Cusos öron till att lyssna till de böner, för hvilka de förut varit slutna.

Medan detta inträffade i Halogia, inföll Balderus med en väpnad skara i Gevarus' rike i afsikt att vinna Nanna. När han af Gevarus uppfordrades att utforska Nannas eget sinnelag, vände han sig till tärnan i de mest valda ordalag, men då han icke lyckades erhålla något gunstigt svar, ansatte han henne hårdt för att få veta orsaken till hennes afslag. Hon svarade, att en gud icke kunde äkta en dödlig, emedan den oerhörda skillnaden i deras natur lade hinder i vägen för deras förening. Och äfven gudarna själfva plägade ju understundom upplösa dylika öfverenskommelser och plötsligt slita de fjättrar, som förenat så föga jämnbördiga. Ty icke kunde någon fast för-

bindelse bestå mellan så olika varelser, enär de ringes lycka ju städse hade föga betydelse för de höge. För öfrigt kunde rikedom och fattigdom icke trifvas under samma tak, och något fast stallbrödraskap kunde icke upprättas mellan den strålande rikedomen och den obemärkta fattigdomen. Slutligen kunde icke häller det, som hör jorden till, okas samman med det himmelska, ty dem hade tingens inbördes stridiga natur skilt redan genom bördens oöfverstigliga svalg, emedan det är ett oändligt afstånd mellan en dödlig människa och det gudomliga majestätets upphöjdhet. Med detta spetsfundiga svar gäckade hon Balderus' böner och fann klokt förevändningar att afslå äktenskapsanbudet.

Då Hotherus fått veta detta af Gevarus, beklagade han sig mycket för Helgo öfver Balderus' fräckhet. Bägge voro ovissa om, hvad som borde göras, och de öfverlade om olika planer. Ty ett vänskapligt samtal, äfven om det icke aflägsnar faran, förminskar dock dess bitterhet under motgångens dagar. Bland öfriga förslag fick dock det öfverhanden, som gick ut på en modig bragd, och de inläto sig i ett sjöslag med Balderus. Man hade kunnat tro, att det varit en kamp mellan gudar och människor, ty för Balderus stridde Othinus och Thoro samt gudarnes heliga skara, och i slaget brötos gudomliga och mänskliga krafter mot hvarandra. Men Hotherus, iklädd en svärdstrotsande skjorta, bröt in i gudarnas tätaste fylkingar och for fram så mycket en dödlig kan gent emot gudar. Thoro svingade sin tunga klubba med en sådan kraft, att han splittrade alla sköldar, som kommo i vägen, och han liksom inbjöd fienden till anfall, på samma gång han manade sina vänner att

ila till undsättning. Intet vapen höll stånd emot hans anfall. Ingen kunde utan lifsfara våga sig emot honom, då han utdelade sina slag. Allt han träffade med sin klubba störtade samman. Inga sköldar, inga hjälmar höllo stånd mot denna väldiga kraft. Ingen kroppens eller krafternas storlek hjälpte. Därför skulle segern hafva tillfallit de odödlige, så framt icke Hotherus hastigt ilat fram, då hans fylking begynte vika, och gjort klubban obrukbar genom att hugga skaftet af den. Då gudarna hade förlorat det vapnet, gåfvo de sig hastigt på flykten. Detta — att gudar besegrats af människor — skulle vara alldeles orimligt, så framt icke de gamle försäkrade det. Men vi kalla dem gudar snarare på grund af det vanliga föreställningssättet än i följd af deras natur. Ty gent emot dem begagna vi ordet »gudar» icke med hänsyn till deras väsen, utan i enlighet med den hedniska sedvänjan.

Äfven Balderus räddade sig genom en hastig flykt. Men segrarne, hvilka antingen höggo sönder hans skepp med svärd eller borrade dem i grund, voro icke nöjda med att hafva besegrat gudar, utan riktade sitt raseri mot återstoden af flottan för att genom dess förstöring tillfredsställa sitt olycksaliga stridsbegär. Till den grad stegrar ofta framgången öfvermodet. Som ett vittnesbörd om slaget erinrar ännu en hamn om Balderus' flykt. Också Gelderus, konung af Sachsen, hade fallit i detta slag och erhöll en ståtlig likfärd. Hvilande på sina roddares lik, lades han på ett af skepp uppbygdt bål. Därpå lät Hotherus öfverföra hans aska, d. v. s. den kungliga kroppens kvarlefvor, till en präktig grafhög och följde honom till grafven under stora hedersbetygelser. Slutligen

— på det att icke andra obehagligheter skulle fördröja hans giftermål — vände han tillbaka till Gevarus och fick glädja sig åt den så efterlängtade föreningen med Nanna.

Därefter begåfvade han Helgo och Thora med frikostiga skänker och förde sin unga brud till Sverige, i lika så hög grad ärad för sin seger, som Balderus hånades för sitt nederlag.

Öfvergångsstycket.

Då de svenska stormännen vid denna tid drogo till Danmark för att betala skatt, fick Hotherus, som för sin faders utmärkta förtjänsters skull blifvit af sina landsmän utsedd till konung, pröfva lyckans ostadighet.

Han blef nämligen slagen i en drabbning af Balderus, som han kort förut besegrat och måste fly till Gevarus, så att den seger, som han hade vunnit såsom privatman, förbyttes till ett nederlag för honom, sedan han blifvit konung.

På det att hans törstande krigare skulle få vederkvicka sig genom en kärkommen dryck, lät den segrande Balderus gräfva djupt i jorden i hopp att finna nya källor. De ur dem framvällande flödena uppfångade de törstande skarorna öfverallt med öppen mun. Man håller före, att spåren af dessa, genom ett fortfarande brukligt namn bekanta källor ännu icke äro helt utplånade, ehuru väl det ursprungliga källsprånget nu upphört.

Emellertid hemsöktes ideligen Balderus af nattliga drömbilder, som tedde sig i Nannas gestalt, och föll härigenom i ett sådant svaghetstillstånd, att han

ej ens orkade gå. Han tog sig därföre nu den vanan att göra sina färder i vagn eller kärra. Så öfverväldigande var den kärlek, som fylde hans bröst, att den nära nog bragte honom till hopplös helsot. Ty han tyckte sig ingenting hafva vunnit genom en seger, som ej skänkte honom Nanna som byte.

Frö tog nu också såsom gudarnes ståthållare sitt säte i närheten af Upsala, och där förbytte han den gamla offerritualen, som öfvats af så många folk och århundraden, i ett dystert och vederstyggligt blot. Han tog sig nämligen före att slakta människor som offer och på så sätt bringa de himmelska en ryslig gärd.

Den andra sagan.

Emellertid erfor Hotherus, att Danmark blifvit utan höfdingar och att Hjartvarus snart nog fått plikta för dråpet på Rolvo; härigenom hade, menade han, slumpen skänkt honom, hvad han knappast vågat hoppas. Ty å ena sidan hade Rolvo, som ju dräpt hans egen far och därför af honom bort bringas om lifvet, nu fått sitt straff af en främmande hand, och å andra sidan hade genom en oförväntad händelsernas ynnest ett tillfälle att bemäktiga sig Danmark yppat sig för honom. Och tronen i det landet tillkom honom ju också med fäderneärfd rätt, såsom en vederbörlig pröfning af hans förfäders stamträd gåfve vid handen.

För att begagna sig af denna ögonblickets lyckträff for han alltså ut med en väldig mängd af skepp och inlöpte i hamnen Isora på Seland. Där blef han af danskarnes folk, som kom honom till mötes, vald till konung, och sedan kort därefter underrättelse ingått, att hans broder Atislus, som han satt till höfding öfver svenskarne, aflidit, förenade han det svenska väldet med det danska. För öfrigt var det en skamlig död, hvarigenom denne Atislus fick sitt slut. Då

han nämligen i den muntraste sinnesstämning firade Rolvos graföl, råkade han alltför ifrigt tömma bägaren och fick så med en plötslig ändalykt bota för sin föraktliga omåttlighet. I det han med öfverdrifna fröjdeåthäfvor firade en annans ofärd, framkallade han sålunda sin egen.

Balderus kom också till Seland med en flotta, och då han både var frejdad för vapenbragder och ansenlig genom sin gudahöghet, och å andra sidan Hotherus höll sig hemma i Sverige, så erhöll han nu med danskarnes villigaste begifvande allt hvad han begärde i fråga om konungarang. Så skiftande i tycket och vankelmodiga i uppsåtet voro våra förfäder. Hotherus kom emellertid tillbaka ifrån Sverige för att draga i örlig mot Balderus, och det blef en förbittrad kamp om makten mellan de bägge tronkräfvarne. Denna slutade med Hotherus' flykt. Han vek undan till Jutland och lät där efter sitt namn uppkalla den stad, där han plägade hafva sitt tillhåll. Sedan han här tillbragt vintern, begaf han sig ensam och utan följe tillbaka till Sverige. Där lät han tillkalla stormännen och förklarade för dem, att han nu i följd af det olyckliga händelseförlopp, hvarigenom Balderus såsom två gånger segrare lyckats krossa honom, vore led vid dagens ljus och lifvet. Sedan han härpå tagit farväl af dem alla, begaf han sig på en afsides led till otillgängliga trakter och vankade kring på ströftåg i obygderna. Det plägar nämligen så gå, att de, som drabbats af ett otröstligt själskval, i det villande fjärran och dess enslighet söka liksom ett botemedel till svårmodets skingrande och ej förmå att i samlif med sina medmänniskor bära sin stora, tryckande sorg. I den grad är gemenligen

ensamheten en vän till sorgen. Ty de, som drabbats af andlig ohälsa, finna mest behag i osnygghet och vanvårdnad. Hotherus hade emellertid haft för sed att på toppen af ett högt bärg afkunna sina utslag för den honom tillspörjande menigheten. Fördenskull kommo de nu och klagade öfver, att konungen af lättja hölle sig undan, och hans frånvaro häcklades allmänt med de hårdaste tillvitelser.

Men då Hotherus genomvandrat de yttersta ödemarkerna och kommit igenom en af människor aldrig beträdd skog, råkade han att påträffa en af obekanta mör bebodd håla. Det visade sig, att de voro desamma, som skänkt honom osårbarhetsdräkten. Då de sporde honom, hvarför han kommit dit, så upplyste han om sin olycka i kriget. Han förbannade ock deras trolöshet och utbrast i jämmer öfver den lidna motgången och sitt sorgliga öde, i det han klagade, att det gått honom annorlunda i hand, än det af dem lofvats honom. Men nymferna påstodo, att han, om han ock sällan varit segrare, dock gjort fienderna jämngodt afbräck och varit upphofsman till ej ringare manspillan, än den han själf fått vidkännas. För öfrigt skulle segerns hugnad vara redo vid handen, om han lyckades att få i sitt våld en spis af utomordentlig sötma, som påfunnits för att stärka Balderus' krafter. Ingen svårighet skulle nämligen vidare finnas, såvida han blott kunde bemäktiga sig den till styrkans förökande bestämda maten.

Ur dessa deras yttrande hämtade Hotherus genast tillförsikt till att draga i härnad mot Balderus, hur vanskligt det än månde synas för mänsklig

sträfvan att bära vapen mot gudarne. Äfven bland hans egna män funnos de, som menade, att det icke vore rådligt för honom att sammandrabba med de himmelske. Men hans gränslöst lågande mod hade förtagit vördnaden för gudahögheten. Ty hos behjärtade män går det ej alltid så, att lidelsen stäckes af förnuftet och oförvägenheten dukar under för eftertanken. Måhända drog sig Hotherus också till minnes, att just de yppersta mäns makt är aldra osäkrast, och att en liten torfva vältrar den största vagn.

Å sin sida sammandrog Balderus danskarne och mottog Hotherus med fylkad här. Efter ett väldigt blodbad på ömse sidor och ungefär jämnstor manspillan för hvardera parten gjorde ändtligen natten slut på striden. Vid tredje väkten beger sig Hotherus obemärkt af alla ut för att bespeja fienden. Ty de af den öfverhängande faran framkallade bekymren hade förjagat hans sömn. Så är ju för det mesta en stark själsrörelse en fiende till kroppens hvila, och den enas oro tål ej den andras ro. Han kommer alltså till fiendens läger och märker nu, att de tre nymferna, som buro den hemlighetsfulla spisen till Balderus, hade gifvit sig ut ur lägret. Han springer då efter dem — spåren i daggen förrådde nämligen, hvartåt de flydde — och kommer så ändtligen in i det hus, där de hade sitt tillhåll. När de nu frågade, hvem han vore, svarade han, att han vore en harpolekare. Och det prof, som han sedan gaf, stod icke i missklang med denna hans uppgift. Ty då man räckte honom en harpa och han fått göra den i ordning genom att stämma dess strängar och passa dem till plektrum, uppstämde han med det

ledigaste spel en öronsmekande melodi. De hade emellertid tre ormar, med hvilkas gift de plägade försätta den stärkande spisen åt Balderus. Och redan flöt ur ormarnes öppna gap rikligt med etter i matportionen. Men ett par af nymferna skulle af vänlig bevågenhet också gifvit Hotherus med af spisen, så framt ej den äldsta af de tre satt sig däremot, i det hon betygade, att det vore ett svek mot Balderus, om de stärkte hans egen fiende med en förhöjning af kroppsstyrkan. Han sade då, att han icke vore Hotherus, utan en dennes följeslagare. Med godhetsfull välvilja förärade honom nämligen samma nymfer en präktigt glänsande och segerbringande gördel.

Då han sedermera på samma stig, hvarpå han förut ditkommit, skulle begifva sig tillbaka, stötte han tillsamman med Balderus; han genomborrade då dennes sida och sträckte honom halfdöd till marken. Då detta blef kunnigt för männen, så genljöd hela Hotherus läger af jublande fröjderop, medan däremot danskarne med allmän sorg deltogo i Balderus' olycksöde. Då denne märkte, att en säker död förestode honom, lät han, upptänd af sårets plågor, påföljande dag förnya striden. Och då denna rasade som bäst, lät han på en bår föra sig ut i slagordningen, för att det icke skulle se ut, som om han fått sitt slut genom en oberömlig död i sitt tält.

Påföljande natt såg han i sömnen Proserpina stå vid sin sida och förkunna, att hon dagen efter skulle sluta honom i sin famn. Och drömmens varsel var icke häller fåfäng. Ty efter tre dagars förlopp gjorde sårets oerhörda kval en ända på Balderus.

Hans här hedrade hans döda kropp med en kunglig likfärd och ombesörjde dess bisättning i en uppkastad grafhög.

I våra dagar hafva några män, af hvilka Harald var den mest betydande, en natt gräft sig in i denna hög, lockade af det ännu lefvande minnet af den forna jordafärden och i hopp att finna dyrbarheter, men slagne af en plötslig skräck måste de afbryta sitt företag. Det tycktes dem nämligen, som om det från högens topp — hvilken de gräft igenom — bröt fram en väldigt brusande vattenmassa, som med den våldsammaste fart sköljde öfver de nedanför liggande fälten och ref med sig allt, som kom i vägen. Förskräckte öfver dess våldsamhet, kastade gräfvarne bort sina hackor och flydde åt alla håll i den tro, att de frambrytande vattenhvirflarna skulle rycka dem med sig, om de längre fortsatte med sitt företag. På så sätt förmådde den plötsliga skräck, som detta ställes skyddsgudar injagade hos de unga männen, dem att glömma sin girighet och tänka på sin räddning samt lärde dem att med uppgifvande af förvärfsbegäret tänka på att frälsa lifvet. Det är nu bekant, att den frambrytande vattenmassan var ett bländvärk och icke värklig, och att den icke brutit fram ur jordens inre, utan framkallats medels trolleri. Ty naturen låter icke källor välla fram på dylika torra platser. Men sedan den tiden hafva alla, som hört ryktet om denna grafbrytning, låtit högen vara i fred, och därför vet man icke, om skatter äro gömda i den, emedan ingen efter Haralds tid, af fruktan för faran, har vågat forska i dess dunkla gömslen.

Hämdesagan.

Ehuru han ansågs såsom den förnämste af gudarna, vände Othinus sig till spåmän, teckentydare och andre, som han hade hört förutsäga framtiden, för att få veta, huru han skulle erhålla hämd för sin son. Ty i de flesta fall har en dylik ofullkomlig gudomlighet behof af mänsklig hjälp. En finne vid namn Rostiophus förutsade honom då, att han med Rinda, en dotter af ruthenernas konung, skulle afla en annan son, som skulle utkräfva hämd för broderns dråp. Ty gudarna hade bestämt, att deras kamrat skulle hämnas af denne sin ännu oföddde broder. Då Othinus hört detta, drog han hatten ned öfver ögonen, på det att ingen skulle känna igen honom, och begaf sig till den nämnde konungen samt tog sold hos honom. Konungen gjorde honom till sin krigsöfverste, och med den här, han fick att råda öfver, vann han den vackraste seger öfver fienden. I följd af den tapperhet, han hade visat i striden, blef han en af konungens aldra bästa vänner och öfverhopades både med gåfvor och hedersbetygelser. Kort tid därefter dref han alldeles ensam fiendens här på flykten och vände tillbaka icke blott såsom budbärare om detta undransvärda nederlag utan också såsom den, som hade anstält det. Alla förundrade sig öfver, att en så stor seger öfver otaliga fiender kunnat vinnas genom en enda mans kraft. Och i förlitande på dessa förtjänster yppade han i hemlighet för konungen sin kärlek. Men då han, uppmuntrad af dennes välvilliga bifall, bad flickan om en kyss, fick han en örfil. Hvarken skymfen eller smär-

tan kunde dock förmå honom att öfvergifva sin föresats.

På det han icke skymfligen skulle uppgifva det, han med sådan ifver börjat, begaf han sig det följande året i en ny förklädnad till konungens gård. Och de mötande hade icke haft lätt att känna igen honom, ty med smuts hade han vanstält sina värkliga anletsdrag, och sin forna gestalt hade han dolt under ett hölje af orenlighet. Han kallade sig Rosterus och sade sig synnerligen förfaren i smedsyrket. Och genom att smida en mängd, genom ornamentens skönhet utmärkta metallarbeten lade han till den grad sin konstfärdighet i dagen, att konungen gaf honom en stor massa guld och befalde honom att däraf förfärdiga kvinnosmycken. Han smidde då en mängd kvinnoprydnader, och till sist förärade han flickan en armring, mera konstnärligt utförd än allt annat, och flera med samma omsorg arbetade ringar. Men genom inga förtjänster kan den naturliga motviljan öfvervinnas. Då han bad Rinda om en kyss, fick han ett knytnäfsslag, ty skänker äro föga välkomna, när gifvaren är motbjudande, och i hvarje fall äro de mera kärkomna, som gifvas af vänner. På så sätt beror värdet ofta af gifvarens personlighet. Den styfsinta flickan tviflade nämligen icke på, att den illfundige gamle genom en låtsad frikostighet ville förvärfva sig ett tillfälle att tillfredsställa sin lidelse. För öfrigt hade hon ett skarpt och oböjligt förstånd, och hon förstod, att svek låg bakom hans vänlighet, och att liderliga önskningar dolde sig bakom hans gifmildhet. Hennes fader gaf henne många hårda ord, därför att hon afslog ett dylikt frieri, men hon,

som grundligt hatade en förbindelse med en gubbe, förklarade, att unga flickor icke borde alltför hastigt löpa männen i famnen, och dolde på så sätt under en omogen ungdoms skylt sin ovilja mot detta äktenskap.

Men Othinus, som erfarit, att intet är för älskares begär värksammare än kraftig uthållighet, drog för tredje gången till konungen, ehuru han nu två gånger hade lidit den smäleken att skymfligen afvisas. Han förändrade åter sitt föregående utseende och förklarade sig äga den största förfarenhet i krigiska värf. Därtill drefs han icke blott af sin lidelse, men ock af begäret att aftvätta den skymf, han lidit. På så sätt kunde fordom de, som voro förfarna i gycklarkonster, med största lätthet antaga olika gestalt. Ty alldeles frånsedt förmågan att växla det naturliga utseendet, voro de skickliga att gifva sig sken af hvilken ålder som hälst, och gubben gaf nu de vackraste prof på sin konst genom att oförfäradt rida i fejd med de duktigaste. Men häller icke detta kunde böja flickans hårda sinne. Ty knapt blir hjärtat på allvar välvilligt mot den, som en gång bittert hatats. När han vid afskedet ville begära en kyss, fick han af henne ett slag, så att han vacklade och berörde marken med sin haka. Men då rörde han strax vid henne med ett stycke runristad bark, och därigenom blef hon lik en rasande. En så obetydlig hämd tog han för den smälek, han så ofta lidit.

Men ännu uppgaf han icke sitt förehafvande, ty den tilltro, han hade till egen höghet, ingöt hopp hos honom, och sedan han klädt sig i kvinnokläder, be-

gaf sig den oförtrutne färdmannen för fjärde gången till konungen, hos hvilken han fick tjänst och där han visade sig icke blott ifrig utan ock påträngande. Men då han fullkomligt uppträdde såsom en kvinna, togo de flesta honom äfven för en sådan. Han kallade sig Vecha och sade sig förfaren i läkekonsten samt visade också genom flera lyckade kurer sin duglighet. Omsider fick han plats i drottningens jungfrubur såsom kammartärna åt prinsessan. Om aftonen plägade han två hennes fötter, och medan han då göt vatten öfver fötterna, kunde han beröra hennes vader och lårens högre delar. Men då lyckan skrider fram med ojämna steg, skänkte tillfället honom nu hvad han med list icke kunnat nå. Ty det hände nämligen, att flickan blef sjuk och måste söka läkarhjälp. Då tvingades hon att påkalla hjälp af den, som hon förut förkastat, och såsom tjänare bruka den, för hvilken hon alltid hyst afsky. Sedan han mycket omsorgsfullt undersökt alla sjukdomstecknen, föreskref han till begagnande en läkedryck, som med det första skulle sätta en gräns för sjukdomen. Men blandningen vore så bäsk, så att flickan icke kunde fördraga dess läkekraft, så framt hon icke läte sig bindas. Ty sjukdomsfröet måste drifvas ut ur de innersta fibrerna. När fadern hört detta, lät han genast binda flickan fast vid sängen och befalde henne att tålmodigt underkasta sig allt, hvad läkaren skulle företaga. Han lät nämligen narra sig af den kvinnodräkt, som gubben begagnade för att dölja sin illistighet. Detta gaf nämligen denne under sken af en läkekur tillfälle att utöfva sin liderlighet. Ty, sedan han fått tillfälle till älskog, lämnade läkaren sitt kall

åsido och ilade först att tillfredsställa sin lusta, innan han brydde sig om att fördrifva febern, i det han begagnade sig af flickans sjukdom, emedan han erfarit hennes ovilja, så länge hon var frisk. Jag kan dock icke fördölja, att det finnes äfven en annan version af denna händelse, ty några berätta, att konungen, när han märkte, att den kärlekssjuke läkaren trots alla kroppsliga och andliga ansträngningar icke kunde åstadkomma något, tillät honom att hemligen dela sin dotters läger, på det den välförtjänte mannen ej skulle bedragas på den lön, han ägde rätt att fordra. Så långt kan stundom en faders kärlekslöshet mot sin afkomma gå, när en häftig lidelse får makt öfver den naturliga mildheten. Då dottern strax därefter fick barn, fick hon böta för denna villfarelse och blygas däröfver.

Men när gudarna, som hade sitt hufvudkvarter i Byzantium, funno, att Othinus hade fläckat det gudomliga anseendet genom att flera gånger förnedra dess majestät, så beslöto de att utesluta honom från sin församling. De beröfvade honom icke blott den ledande ställningen, utan fråntogo honom också den ära och dyrkan, för hvilka han hemma var föremål. Ty de ansågo det bättre, att den makt, deras skändliga öfverhufvud innehaft, undergräfdes, än att den offentliga religionens värdighet vanhelgades, så att de, belastade med en annans brott, fingo ehuru oskyldiga lida den brottsliges straff. De insågo nämligen, att de, som de hade förfört att gifva dem gudomlig dyrkan, skulle förakta dem i stället än lyda dem, då det blef bekant, hvilken skymf som vederfarits den förnämste guden, att de skulle blygas öfver dem i stäl-

let att dyrka dem, att offren skulle anses som sacrilegier och de häfdvunna, högtidliga religionsbruken såsom barnsligt gyckel. Döden stod dem för ögonen och fruktan i själen, och man kunde tro, att den enskildes brott kommit öfver allas hufvuden. På det att den offentliga religionen icke för hans skull skulle drifvas i landsflykt, bestraffade de honom själf med landsflykt och icke blott upphöjde en viss Ollerus på tronen, utan tilldelade honom ock gudomlig värdighet, som om det vore sak samma att välja gudar och konungar. Och ehuruväl de för tillfället blott utsett honom till öfversteprest, gåfvo de honom full gudomlig ära och myndighet, på det att han icke skulle synas vara blott förvaltare af en annans ämbete utan betraktas såsom dennes laglige efterträdare i värdigheten. Och för att intet skulle fattas gåfvo de honom äfven Othinus' namn, på det att den ynnest, namnet åtnjöt, skulle förtaga oviljan öfver förändringen. Då Ollerus vid pass tio års tid hade förestått den gudomliga församlingen, förbarmade sig gudarna öfver de lidanden, som Othinus måste utstå i landsflykten, och ansågo, att han nu fått ett tillräckligt svårt straff, hvarför de åter drogo honom upp ur dyn och insatte honom i den forna härligheten, ty den mellanliggande tiden hade nu utplånat märket efter den föregående skändligheten. Dock funnos de, som menade, att han var ovärdig att återtaga den forna värdigheten, emedan han med sina gycklarkonster och genom att kläda sig i kvinnodräkt hade tillfogat gudanamnet den gräsligaste skymf. De finnas äfven, som försäkra, att han för penningar köpt tillbaka sitt förlorade majestät, i det han bevekte

några gudar med smicker, andra med gåfvor och att han för en väldig summa åter förskaffade sig den heder, han förut innehaft. Men frågar man efter priset, så må man vända sig till dem, som veta, huru mycket en gudarang kostar. Jag tillstår, att mig är det mindre bekant. Så blef nu Ollerus af Othinus fördrifven ur Byzantium och for till Sverige, där han, som om han vore kommen till en helt ny värld, sökte att förnya sitt anseendes minnesmärken, men dräptes af danskarne. Ryktet berättar, att han var så inne i trolldomskonster, att han, då han skulle öfver hafvet, i stället för båt begagnade sig af ett ben, som han ristat fullt med trollsånger, och på så sätt kom han lika hastigt fram, som om han begagnat sig af åror.

Men då Othinus återtagit sina gudomliga äretecken, vann han i alla jordens länder ett sådant anseende, så att alla folk hälsade honom såsom det till världen återkomna ljuset, och det fanns ingen plats på hela jordens rund, där man icke lydde hans gudamakt. Då han fick veta, att hans son Bous, som han aflat med Rinda, med ifver lade sig på krigiska idrotter, kallade han honom till sig, lade honom på minnet broderns död och uppmanade honom att häldre taga hämd på Balderus' banemän än bekriga oskyldiga. Ty en strid är alltid mera passande och nyttigare, när den har en för gudarna välbehaglig anledning i en berättigad önskan om hämd.

Emellertid berättades det, att Gevarus förrädiskt blifvit mördad af sin ståthållare Gunno. Hotherus rustade sig då af alla krafter att hämnas hans död, fångade Gunno, kastade honom på ett bål och brände

honom lefvande, till straff för att han nattetid förrädiskt öfverfallit Gevarus och bränt honom inne. Sedan han på så sätt hämnats fosterfaderns död, satte han sina söner Herletus och Geritus att råda öfver Norge.

Därefter kallade han stormännen till tings och sade dem, att i det krig, han nu skulle börja med Bous, skulle han mista lifvet, och detta visste han icke på grund af en osäker gissning, utan af siares vissa förutsägelser. Han bad dem därför taga hans son Röricus till konung, på det att icke denna rätt genom dåliga medborgares röster skulle öfvergå till främmande och okända ätter. Han försäkrade också, att han skulle känna mera glädje öfver att sonen blef hans efterträdare, än han kände sorg öfver sin förestående död. Denna bön fick han snart uppfyld, ty han stupade i striden mot Bous. Men ej häller för Bous var segern någon glädje, ty han blef så svårt sårad i striden, att hans krigare måste växla om att på skölden bära honom från slaget till hemmet, där han den följande dagen afled af sina svåra sår. Den ruteniska hären gaf honom en präktig begrafning, uppkastade en väldig ättehög öfver hans lik och gaf den namn efter honom, på det att icke ett märke öfver en så utmärkt yngling alltför snart skulle utplånas ur de efterlefvandes minne.

Analys af Saxos saga.

Som man märker börjar Saxo sin berättelse med några kortare notiser, genom hvilka Balderssagan sättes in i det af Saxo konstruerade historiska sammanhanget; att dessa notiser af Saxo tillagts vid redaktionen, är utan vidare tydligt, och de hafva, såsom läsaren märker, i den föregående texten angifvits med petit. Själfva berättelsen åter begynner med en skildring af Hotherus' uppfostran hos konung Gevarus, och däri redogöres utförligt för alla de idrotter, han lärde sig. Gevarus' dotter Nanna blir kär i honom, men samtidigt får han en rival i Othinus' son Balderus, som ser Nanna i badet och upptändes af en så häftig kärlek till henne, att han beslutar att undanrödja Hotherus. Denne senare beger sig vid samma tid ut på jakt och träffar några skogsjungfrur, som hälsa honom vid namn samt yppa, att de äro valkyrior; men egendomligt nog blir det intet annat resultat af detta möte, än att valkyriorna underrätta honom om Balderus' planer på Nanna — ett faktum, hvarom Hotherus onekligen på ett vida enklare och mindre öfvernaturligt sätt kunde hafva gjorts underkunnig, och hvilket han för öfrigt strax efteråt får veta på ett fullt prosaiskt och naturligt sätt: därigenom att Gevarus talar om det för honom. Sedan emellertid valkyriorna gifvit

honom denna upplysning, försvinner plötsligen kojan, i hvilken de träffats, och Hotherus befinner sig midt på den öppna heden.

Vid hemkomsten berättar han allt för Gevarus och ber om Nannas hand. Gevarus ger honom då den upplysningen, att Balderus, hans rival, är osårbar utom för ett enda svärd, hvilket äges af en »sylvarum satyrus» — och härmed afses väl en af den nordiska sagans bekanta dvärgar — vid namn Mimingus. Denne bodde bakom höga fjällryggar i en ytterst kall trakt, dit man måste färdas med renar, och för att lista svärdet från honom måste Hotherus slå upp sitt tält, så att det ständigt befann sig i skuggan af Mimingus' håla — denna episod är således på flerfaldigt sätt lokaliserad till det nordliga Norge, där ju solen vid vintertiden endast obetydligt höjer sig öfver horisonten.

Hotherus följer rådet samt lyckas bemäktiga sig svärdet samt dessutom en rikedomsgifvande armring, hvilken dock icke vidare omnämnes i sagan.

Därefter följa tvänne med sagan mycket löst sammanhängande episoder, hvilka alldeles afgjordt bära den norska fornaldarsagans stilistiska karaktär. Den första handlar om konung Gelderus af Sachsen och är, såsom Bugge visat, lånad från den brittiske historieskrifvaren Galfridus af Monmouth, tydligen icke af Saxo själf utan af författaren till den fornaldarsaga, som han i denna del af berättelsen följt. Möjligt är också, att såväl Galfridus som fornaldarsagans författare reproducerat en äldre berättelse från vikingatiden. Men i hvarje fall är det tydligt, att denna episod förekommit såsom en självständig hi-

storia, hvilken först tämligen sent arbetats in i Balderssagan.

Den andra episoden står också fullkomligt utanför hufvudhandlingen. Dess hjälte är konung Helgo af Helgeland i Norge. Han hade förälskat sig i Thora, dotter till finnarnas och bjarmernas furste, men i följd dels af ett språkfel, dels af blygsamhet vågade han själf icke fria till den älskade. Hotherus kommer då till hans hjälp, reser till Norge, friar å hans vägnar och får ja. Så vidt jag kan se, hafva vi här blott en i fornaldarsagans stil gjord omskrifning af den bekanta saga, som behandlas i den isländska dikten Skirnesfor. Innehållet i denna är som bekant följande. Frey har fått se den fagra jättedottern Gerd, och af kärlek till henne har han fallit i en svår trånsjuka. Hans ungdomsvän och skosven Skirner får veta detta och erbjuder sig att fria å den kärlekssjuke gudens vägnar. Öfver höga fjäll rider han till jättens gårdar, blir slutligen insläppt, och efter en häftig ordstrid lyckas han slutligen besegra den motspänstiga Gerd, så att hon lofvar Frey sin kärlek.

Helgo, som icke vågar fria, motsvaras tämligen noga af Frey, som häller icke dristar att själf framföra sitt ärende, och Thora, finnkonungens dotter, återfinnes likaledes i Gerd, som från jättedotter här historiserats till finsk prinsessa — en förvandling, som i fornsagan ju är tämligen vanlig. Den vältalige Hotherus, som reser å Helgos vägnar och genom sin språkkonst lyckas besegra motståndet, utför slutligen alldeles samma roll som Skirner, hvilken reser å Freys vägnar och genom sina mäktiga besvärjelser kufvar Gerds till kärlek ovilliga sinne.

Efter dessa båda löst inlagda episoder fortsätter hufvudhandlingen och Balderus friar till Nanna, men afvisas i ett längre, af Saxo tydligen på fri hand komponeradt tal. Uppretad häröfver skrider Balderus till anfall, och ett väldigt sjöslag utkämpas mellan de bägge rivalerna. Denna strid skildras såsom en grandios teomaki. På Balderus' sida kämpa Odin och Tor, och särskildt är den senare fruktansvärd genom sin väldiga »klubba» d. v. s. hammaren Mjollner. Men till slut lyckas Hotherus med ett hugg af sitt magiska svärd skilja skaftet från själfva hammarhufvudet, och både gudarna och Balderus fly.

Efter denna väldiga stridsskildring följer ett tillägg. Konung Gelderus berättas hafva deltagit i slaget och därvid stupat, och Saxo fortsätter med att skildra den storståtliga begrafning, med hvilken fallne hedras. Han lägges på ett af skepp uppfördt bål och brännes, hvarefter hans aska öfverföres till en präktig grafhög.

Denna del af berättelsen afslutas därmed, att Hotherus gifter sig med Nanna.

Detta parti efterföljes af ett öfvergångsstycke, som liksom den första afdelningen inledes af en historisk notis, och då denna anförts, tyckas vi befinna oss i Danmark, under det att den första delen uteslutande spelat i Norge. Hotherus, som nu är konung både i Danmark och i Sverige, anfalles af Balderus, blir slagen och flyr till Gevarus i Norge. Efter striden lida Balderus' trupper af en häftig törst, och deras anförare låter då en källa springa upp ur marken, af hvilken de förfriska sig. Denna källa finnes, enligt Saxos uppgift, ännu kvar, åtminstone dess namn.

Nästa faktum i detta öfvergångsstycke kommer

tämligen oförmedladt. Balderus öfverväldigas så af sin kärlek till Nanna, att han sjuknar, har spöksyner om natten och måste till slut — i följd af sin svaghet — dragas i vagn.

Ännu mera abrupt värkar den sista punkten i detta öfvergångsstycke. Man får plötsligen veta, att »Frö, deorum satrapa» slagit sig ned i Upsala, där han infört en ny kult med människooffer.

Efter detta öfvergångsstycke följer sagans andra hufvudafdelning, som likaledes inledes med några historiska notiser, tydligen Saxos egna, genom hvilka denna saga bringas in i hans danska konungalängd. Denna passus upprepar för öfrigt detsamma som de båda föregående historiska inledningarna: Hotherus göres här för tredje gången till Danmarks konung.

Därefter berättas, att Balderus med en flotta kommer till Seland och slår Hotherus, som då flyr — således samma historia på nytt som i öfvergångsstycket. Denna gång flyr han dock efter en som det synes tämligen meningslös plan. Först begifver han sig — icke såsom förut till Gevarus, utan — till Jutland, där en stad blef uppkallad efter honom, och sedan till Sverige. Att Saxo med den jutländska efter Hotherus uppkallade staden afsett den by, som i Valdemars Jordebok kallas Höther — nu Höjer — har visats af Steenstrup, och *denna* sägen har sannolikt varit lokaliserad till Jutland; åtminstone synes detta troligare, än att Saxo själf gjort denna kombination. Att han därjämte flyr till Sverige, förefaller ganska gåtfullt och kan väl blott förklaras däraf, att Saxo i sin historiska konstruktion gjort honom till medlem af det svenska konungahuset.

Under denna förnedringens tid förirrar Hotherus sig i skogen, och i en håla sammanträffar han med några jungfrur, som först sägas vara honom obekanta (ignotæ), men ögonblicket därpå förklaras vara desamma som de, hvilka han förut träffat och som således *icke* borde vara okända för honom. I samband härmed berättas, att de vid detta förra möte skänkt honom en osårbarhetsskjorta, men af hvilken Hotherus, så vidt man kan se, ej dragit eller drager någon egentlig fördel. Då han sedan för dem beklagar sin olycka, underrätta de honom om, att Balderus hämtar sin styrka af en viss öfvernaturlig föda, och om Hotherus blott kunde bemäktiga sig denna, skulle han utan svårighet kunna besegra Balderus. Egendomligt nog yppa de icke, huru Hotherus skulle gå till väga för att sätta sig i besittning af detta lifselixir.

Därefter kommer det igen till ett slag mellan Hotherus och Balderus, hvilket till en början förblir oafgjordt. Men vid den tredje nattväkten smyger sig Hotherus, förklädd till harpspelare, in i Balderus' läger och får där se trenne jungfrur, som af ormgift bereda det omtalade kraftelixiret. Två af dem äro ej ovilliga att låta Hotherus få smaka af detta, men den äldsta påpekar med rätta, att det vore ett bedrägeri mot Balderus att låta hans fiende hämta kraft af denna trollföda. Hotherus svarar väl, att han blott är en af Balderus' följeslagare, men med detta svar afbryter Saxo alldeles omotiveradt sin berättelse, och man får således icke ens veta, *om* Hotherus någonsin fått lifselixiret.

I det följande spelar det häller ingen roll. Ho-

therus möter Balderus och sårar honom dödligt med sitt svärd. Denne blir så matt af såret, att han på bår måste låta bära sig omkring i leden, och om natten uppenbarar sig »Proserpina» för honom samt förkunnar hans nära förestående död. Därpå skiljes han hädan och jordas i en ståtlig grafhög, som ännu finns kvar i Danmark och om hvilken Saxo berättar en särskild historia.

Därefter följer en tredje hufvudafdelning: berättelsen om huru dråpet på Balderus hämnas. Genom den finske spåmannen Rostiophus får Othinus veta, att han måste afla hämnaren med Rinda, dotter till rutenernas konung. Odin gör nu följande försök att vinna hennes kärlek och nå sitt mål.

Först går han i krigstjänst hos konungen, utför stora bragder och i förlitande på konungens tacksamhet anförtror han denne sin kärlek. Men då han ber tärnan om en kyss, erhåller han till svar en örfil, och därmed var detta första försök misslyckadt.

Försöket nummer två aflopp icke bättre. I en ny förklädnad kom han till konungaborgen, nämligen såsom den smideskunnige Rosterus. I den gestalten förfärdigade han flera dyrbarheter, med hvilka han ville vinna Rindas hjärta, bl. a. en konstrik armring, och då han öfverräckte denna till henne, försökte han ånyo att gifva henne en kyss, men erhöll äfven denna gång till svar en örfil.

Tredje gången kom han till konungen, nu i en krigares gestalt. Men när han i förlitan på de förtjänster, han inlagt, sökte närma sig den sköna, erhöll han en så handgriplig tillrättavisning, att han störtade

till marken. Till straff berörde han henne med några trollrunor, så att hon förlorade förståndet och blef vansinnig.

Den fjärde gången uppträdde Othinus såsom en kvinna med namnet Vecha och föregaf sig vara medicinkunnig. Nu anstäldes han såsom kammartärna hos Rinda, och då inträffade det, att prinsessan insjuknade — Saxo har här tydligen glömt, hvad han redan förut berättat om hennes vanvett. Vecha blir nu tillkallad som läkare, men begagnar sin ställning på så sätt, att han binder den sjuka och våldtager henne. Därefter föder Rinda en son.

Hämnarsagan afbrytes därefter af en episod, som synes sakna allt sammanhang med den föregående berättelsen. Gudarna, som skandaliserats af detta kärleksäfventyr, landsförvisa till straff Othinus från Byzantium, där de hafva sin bostad, och öfverlämna regeringen åt en viss Ollerus, hvilken äfven erhåller namnet Othinus. Men när denne såsom gud och konung härskat i tio år, togo gudarna åter Othinus till nåder, Ollerus blef af Othinus fördrifven från Byzantium, for till Sverige och blef där ihjälslagen af danskarna.

Efter detta afbrott fortsätter åter den egentliga hämnarsagan. Othinus kallar sin och Rindas son Bous till sig och bjuder honom att dräpa Hotherus. Denne sammankallar sitt rikes store och förklarar för dem, att han skulle falla för Bous, hvarefter han låter dem hylla sonen Röricus. Därpå nedlägges han i striden af Bous, som emellertid därvid själf får banesåret.

* * *

Vi skola nu söka analysera denna berättelse. I sitt bekanta arbete om Saxo har Axel Olrik på ett öfvertygande sätt visat, att Saxo såsom källor till sin krönika begagnat såväl danska som norska sagor, och med stor skarpsinnighet har han framlagt den olika karaktären hos dessa. I alla punkter är jag väl ej ense med honom, och i likhet med Steenstrup tror jag, att han skrifvit allt för mycket på norrmännens räkning. Men på dessa allmänna frågor vill jag nu icke ingå, utan vill blott sysselsätta mig med Balderssagan. *Att* Saxo här begagnat såväl en norsk som en dansk källa — däri är jag fullt enig med Olrik, äfven om jag ej vill fördela dem på samma sätt som han.

Då nu två olika källor finnas, bör man gärna kunna märka några spår af själfva fogarna, d. v. s. Saxos hand bör kunna iakttagas på de punkter, där han knöt de båda sagorna, den danska och den norska, samman till en enda, och karaktären hos dessa sammanbindande stycken är på förhand gifven. Det är här, som vi framför allt måste möta *historieskrifvaren* Saxo och de historiska eller genealogiska notiser, genom hvilka sagan gjordes till ett led i Danmarks konungahistoria.

Dessa historiskt-genealogiska notiser förekomma nu i spetsen för de olika afdelningar, i hvilka jag uppdelat Saxos berättelse (petit-styckena), och som man märker upprepa de samma tanke: Hotherus blir konung af Danmark. Utan att fästa någon större vikt vid ett skäl af denna art kunna vi därför, alldeles preliminärt, låta denna indelning tills vidare gälla.

Det första intryck, man då får, är, att Saxo först

berättat *en* saga om Balderus och Hotherus samt därefter en annan, tämligen likartad om samma hjältar, hvarefter han nödtorftigt kittat de båda sagorna samman till ett helt med användande af de historiska notisernas bindeämne. Att det icke varit alldeles så enkelt, visar sig snart vid en närmare undersökning, men försöksvis kunna vi ju upptaga denna förklaring och hugga således af berättelsen på midten för att se till, om den ena sagan kan vara norsk, den andra dansk. Öfvergångsstycket samt hämnarsagan lämna vi tills vidare ur räkningen.

I en mängd punkter stå de bägge afdelningarna alldeles bestämdt emot hvarandra. Den första spelar uteslutande i Norge och tyckes äfven hafva varit lokaliserad där, i det att ett nu okändt norskt ortnamn ställts i förbindelse med det stora sjöslaget; en hamn — säger Saxo — erinrar ännu genom sitt namn om Balders flykt. Lika bestämdt är den andra afdelningen lokaliserad till Danmark; där befann sig den efter Hotherus uppkallade staden, och där hade man Balderus' grafhög. I bägge sagorna är Hotherus konung; men i den första vet man ej rätt öfver hvilket land, ty de historiska notiser, som förekomma i början och i slutet (enligt hvilka han var konung i Sverige) äro tydligen att betrakta såsom Saxos egna tillägg, »fogarna» mellan de båda hoparbetade sagorna samt mellan dem och krönikan i öfrigt, och dessa notiser gifva oss således ingen upplysning rörande originalsagans ställning till denna fråga. I den andra afdelningen däremot är Hotherus konung i Danmark och anfalles af Balderus, hvars konungarike däremot icke angifves. I den punkten stödde sig Saxo utan

allt tvifvel på en värklig dansk tradition, ty äfven andra af Saxo oberoende konungalängder upptaga Hotherus såsom dansk konung. Redan på grund häraf kunna vi med full rätt betrakta den senare sagan såsom dansk och den förra såsom sannolikt norsk. Men flera och mera vägande skäl förekomma. Striden i den första sagan gäller icke något rike — något dylikt nämnes ej ens — utan framkallas uteslutande af rivaliteten om Nanna. I den andra sagan däremot är Nanna liksom borttrollad, hon omtalas alls icke, och kampen står nu om Danmarks rike. Men då detta senare alldeles bestämdt häntyder på en dansk saga, och då vidare detta motiv står i en afgjord motsats till det förra, eller Nanna-motivet, har man utan tvifvel rätt att betrakta striden om Nanna såsom ett af ledmotiven i den *norska* sagan. »Nanna» betyder ju »valkyria», och i den betydelsen användes ordet i Voluspa (Herians nǫnnor). Nu tror jag visserligen icke, att valkyrieföreställningen är specifikt norsk, och det förtjänar alltid att beaktas, att Hotherus' drottning i en af Saxo oberoende dansk källa heter Hyltha (eller Hild — ett valkyrienamn). Men troligen hafva valkyriorna spelat en större roll i de norska dikterna än i de danska, och då kampen i den danska sagan blott rör sig kring Danmarks rike, anser jag, att man har full rätt att betrakta Nanna-motivet såsom norskt.

I en annan punkt är denna motsats tydligare. I den första sagan kan Balderus nedläggas blott med ett bestämdt svärd, som äges af dvärgen Mimingus, och detta är alldeles obestridligt ett norskt sagodrag. Till Mimingus' bostad uppe i köldens land måste

man nämligen fara öfver höga, ishöljda fjällryggar, och Hotherus åker dit, dragen af renar. Men detta kan icke en dansk sagoberättare hafva funnit på, utan här måste en norsk fantasi hafva varit värksam. Den ställning hos solen, som förutsättes i denna episod, häntyder likaledes afgjordt på det nordliga Norge, där solen under vintertiden endast obetydligt höjer sig öfver horisonten.

Men detta svärd-motiv, som är det ledande i den första sagan, är däremot alldeles borta i den andra, med det undantaget att vi just i själfva slutet få höra, att Balderus såras af Hotherus' svärd. Däremot upptager denna andra saga ett i viss mån liknande, men alldeles nytt motiv: Balderus' lif är beroende af ett lifselixir, och uppgiften för Hotherus blir i denna andra saga att bemäktiga sig elixiret, liksom det i den första varit att vinna svärdet. Men dessa båda motiv stå i en bestämd motsats till och utesluta hvarandra: är Balderus' lif beroende af ett visst svärd, kan det icke vara beroende af ett visst elixir och tvärtom. De hafva således icke från början kunnat förekomma jämnsides i *samma* saga, men väl hafva de kunnat höra hemma i tvänne olika varianter af denna: den ena varianten har haft svärd-motivet, den andra lifselixiret. Men då svärd-motivet, såsom vi nyss sågo, tillhörde den *norska* sagan, följer däraf, att den saga, i hvilken lifselixiret varit ledmotivet, är *dansk*.

Vi hafva nu hunnit så långt, att vi fått starka sannolikhetsskäl för, att Saxo i sin berättelse helt enkelt slagit ihop två sagor, att han först berättat den norska Balderssagan och sedan den danska, att

han därefter så godt sig göra låtit sökt aflägsna motsägelserna, och att han slutligen »gjort historia» af det hela genom att här och hvar infoga sina egna tillägg.

* * *

Men ännu så länge återstå åtskilliga frågor att besvara, innan vi våga betrakta denna lösning såsom definitiv. För det första hafva vi ju ännu icke undersökt öfvergångsstycket mellan de båda sagorna. Att bestämma dess karaktär är naturligen svårast, då de ursprungliga sagorna här äro mest sönderbrutna och Saxos eget arbete starkast just på denna punkt. För det andra kan hvarken den norska eller danska sagan sägas föreligga i ursprunglig form, och åtminstone den första af dem har ju icke någon värklig afslutning; nu ändar den, såsom man torde erinra sig, därmed att Balderus och gudarna blifva slagna samt fly, och på ett dylikt sätt afslutas ingen värklig saga, som städse mynnar ut i ett definitivt resultat. Det är Axel Olrik, som angifvit lösningen af denna som så många andra svårigheter i Balderssagan. Det stora gudaslaget gör i sitt nuvarande sammanhang ett egendomligt intryck. Ett större litterärt kraftuppbåd kan man ju svårligen tänka sig. Hela gudavärlden kämpar med, och likväl slutar det hela med ett fullständigt fiasko. Balderus och gudarna fly, sedan komma nya drabbningar, i hvilka Hotherus blir slagen, och hela denna väldiga teomaki blir således blott en betydelselös episod. Men detta kan icke hafva varit det ursprungliga, och Olrik har utan tvifvel fullt rätt däri,

att detta slag i den ursprungliga sagan varit det afgörande, det i hvilket Balderus föll för Hotherus' svärd. Det var fanfaren, som afslutade den första sagan, och klangen är onekligen, såsom Olrik påpekar, vida mera norsk än dansk. Denna teomaki har ju också sin plats i den del af Saxos berättelse, som af andra skäl visat sig vara af norskt upphof.

Den norska sagan slutade således med, att Balderus stupade i det stora slaget, och anledningen till Saxos ändring är mycket lätt att förstå. Teomakien, ett litterärt glansnummer, ville han ju gärna behålla. Men denna slutade med Balderus' död, och han hade således att välja mellan tvänne utvägar: att antingen icke fortsätta med den danska sagan, i hvilken Balderus ju lefde, eller också att medtaga den danska sagan, men då låta Balderus öfverlefva slaget och fly i stället för att dö. Han bestämde sig för det senare alternativet: Balderus' död förmildrades till en flykt, och därefter kunde den danska sagan anknyta sig såsom en enkel fortsättning till den norska.

Men denna ändring drog en annan med sig. Omedelbart efter skildringen af det stora sjöslaget får man höra, att den tämligen obetydlige konung Gelderus stupat i detta, och därpå följer en beskrifning på hans ståtliga jordafärd. Att en dylik bifigur hedras med den mest solenna begrafningen i hela berättelsen, förefaller onekligen något misstänkt, isynnerhet som Saxo förut ej ens omnämnt, att han deltagit i slaget, och anmärkningsvärdt är vidare, att denna likfärd ganska starkt erinrar om den, som i Eddan kommer Balder till del. Dessa svårigheter finna emellertid, såsom Bugge först visat, en ganska

enkel förklaring. I den norska saga, som varit Saxos källa, hade Balderus stupat, och därefter följde naturligtvis beskrifningen på hans jordafärd. Men Saxos Balderus fick icke dö här, utan måste lefva, för att den danska sagan skulle få komma med, och han räddar därför lifvet genom att fly. Platsen som lik blef således ledig, och Saxo hade på nytt att välja: skulle han afstå från den vackra begrafningsscenen eller skulle han behålla den, men då ersätta Balderus' lik med ett annat? Han valde den senare möjligheten och slog så på egen hand ihjäl konung Gelderus, som ju onekligen lättast kunde undvaras.

Den norska sagan har således redan nu blifvit tämligen afrundad: den slutar ju med Balderus' död och begrafning. Men ännu återstå flera dunkla punkter.

En bland dessa är de nymfer eller skogsfruar, som uppträda såväl i den första som i den andra sagan, ty detta synes ju onekligen tala emot den tudelning, jag preliminärt gjort af Saxos berättelse: bägge sagorna förefalla här att flyta samman till en enda, i det att, utom hjältarna, också samma bifigurer uppträda i bägge. Men en dylik mening utgår från den förutsättningen, att nymferna i den första sagan äro alldeles desamma som i den andra. Att Saxo, då han andra gången inför dem, särskildt anser sig skyldig att försäkra detta, gör snarare saken något misstänkt, och vi skola därför närmare undersöka denna fråga. De skogsfruar, som uppträda i den första eller norska sagan, betecknas af honom uttryckligen såsom valkyrior: »de berättade, att slagens utgång berodde af deras ledning och hjälp, ty ofta deltoge

de ej synbara för någon, i drabbningarna, och genom sitt hemliga bistånd skänkte de sina vänner seger». Men äro de valkyrior äfven i den andra sagan, den som jag kallat dansk? Det finnes ingenting, som antyder detta, annat än Saxos tvifvelaktiga försäkran om bådas identitet, och på denna uppgift kan man bygga desto mindre, som Saxo omedelbart förut påstår raka motsatsen, i det han förklarar dem vara för Hotherus »ignotæ» eller okända — således *icke* desamma Hotherus förut träffat. Det enda, man får veta om dem, är, att de bo i en håla i skogen, och denna notis passar i hvarje fall bättre in på skogsfruar än på valkyrior. De gifva vidare icke någon direkt krigisk anvisning åt Hotherus, såsom man kunnat vänta af valkyrior, utan yppa i stället hemligheten med Balderus' lifselixir, d. v. s. deras uppgift är här alldeles densamma som den, som i alla folksagor tillkomma de goda feerna. Olrik, som ej observerat denna skillnad mellan de »jungfrur», som uppträda i den första sagan, och dem, som uppträda i den andra, vill drifva ut dem ur den danska sagan, emedan de äro valkyrior och valkyrieföreställningen enligt hans mening är specifikt norsk. I denna punkt är jag väl ej ense med honom, men äfven om hans åsikt här skulle vara riktig, kommer denna princip ej i strid med det resultat, till hvilket jag kommit: valkyriorna tillhöra den första, d. v. s. norska sagan; de väsen, som uppträda i den andra eller danska, äro icke valkyrior utan skogsfruar eller feer, som kunna förekomma i hvarje folks diktning. Vi hafva således ingen anledning att aflägsna dem ur den danska saga, där de nu befinna sig, och vi måste så-

som en konsekvens häraf antaga, att den norska sagan och den danska haft detta motiv gemensamt: i bägge sagorna hjälpes hjälten af välvilliga väsen, i den norska af valkyrior, i den danska af skogsfruar. Denna öfverensstämmelse mellan motiven är ju för öfrigt icke mer än vi kunnat vänta, ty endast så vida de bägge sagorna i det väsentliga varit hvarandra lika, varit varianter af en och samma, endast under den förutsättningen hade Saxo öfverhufvud taget kunnat falla på den idéen att sammanslå dem till en enda. Ett annat variantmotiv hafva vi ju för öfrigt i Mimingus' svärd och lifselixiret.

Af detta faktum följer emellertid äfven en annan konsekvens. Se vi på den *danska* sagan, bilda skogsfruarnas uppträdande en värklig vändpunkt i händelseutvecklingen. Genom dem får Hotherus anvisning på hemligheten med Balderus' öfverlägsenhet, och denna episod utgör således ett nödvändigt led i sagans byggning. Ex analogia måste man vänta samma effekt af Hotherus' möte med valkyriorna i den *norska* sagan; man är berättigad att förmoda, att den norska episoden haft ett motsvarande innehåll, och att det således varit valkyriorna, som gifvit honom anvisning på det magiska svärdet, hvilket i den norska sagan spelar samma roll som lifselixiret i den danska. Men i stället innehåller denna episod faktiskt ingenting alls. Valkyriorna berätta blott, att Balderus förälskat sig i Nanna, och för denna enkla sak, som för öfrigt kort därefter blef uppenbar genom Balderus' frieri, behöfdes det sannerligen ingen öfvernaturlig uppenbarelse. Men å den andra sidan sätter sagan inga vare sig valkyrior eller feer i rörelse, utan att något

betydande resultat däraf framkallas. Här föreligger således en bestämd lucka, och hvad denna lucka innehållit, är mycket lätt att se: de *danska* skogsfruarna gåfvo Hotherus anvisning på lifselixiret, och således måste de *norska* valkyriorna för Hotherus hafva yppat hemligheten med det magiska svärd, som allena var i stånd att gifva Balderus banesåret. Först under denna förutsättning blir episoden en organisk del af sagan, ett värkligt led i dess utveckling.

Denna — och den väsentliga delen — af deras uppgift tog emellertid Saxo från valkyriorna och öfverförde på Gevarus, Hotherus uppfostrare och Nannas far. Men att denna episod icke ursprungligen hört samman med Gevarus är lätt att se. Upplysningar af dylik art lämnas i all sagolitteratur af öfvernaturliga väsen, och till deras rangklass hör icke konung Gevarus i Norge. Däremot är det alldeles i sin ordning, att det är valkyrior, som gifva hjälten anvisning på det segerbringande svärdet.

Alla spår af denna förändring af den ursprungliga sagan har Saxo dock icke lyckats igensopa. Då valkyriorna först träffa Hotherus, känner denne intet om Balderus och hans planer, och det är därför fullkomligt i sin ordning, att dessa skyddsväsen börja sitt tal därmed, att de underrätta hjälten om den fara, som hotar honom från hans rival, för att sedan upplysa honom om sättet att besegra denne. Konung Gevarus, som hos Saxo fått öfvertaga deras partes, börjar också med att berätta om Balderus' afsikter på Nanna och öfvergår därefter till att gifva anvisning på trollsvärdet. Här förekommer således en tydlig upprepning af samma sak. Först underrättas Ho-

therus af valkyriorna om Balderus böjelse för Nanna och därefter kommer Gevarus med samma nyhet. Men dylika upprepningar känner den äkta sagan icke till, och redan detta antyder således, att de, som först underrättat Hotherus' om Balderus planer, också fortsatt med att gifva honom en utväg att undgå faran. Och därtill kommer ett annat viktigt faktum: Balderus har väl fattat kärlek till Nanna och i samband därmed beslutit undanrödja Hotherus, men han har ännu icke friat till henne — detta gör han först efter det att Hotherus redan bemäktigat sig trollsvärdet — och öfver hufvud taget har han icke för någon dödlig yppat sina planer. Gevarus kunde således ej veta något därom[1], samt i följd däraf hvarken upplysa honom om Balderus' planer eller undervisa honom om sättet att korsa dessa. Men hvad Gevarus, en människa, icke kunde, det kunde öfvernaturliga väsen som valkyriorna — för dem var det nog, att Balderus i sin själ hvälfde en plan, för att de genast skulle känna denna, och de, men icke Gevarus, hafva således varit de handlande i denna episod.

Denna öfverensstämmelse mellan den danska och den norska sagan berättiga oss till ännu en slutsats. I den *norska* sagan yppa valkyriorna (alias, hos Saxo, Gevarus) icke allenast, *att* ett dylikt för Balderus ödesdigert svärd finnes, utan de säga honom äfven, *huru* han skall bemäktiga sig det. En dylik upplysning beträffande lifselixiret saknas i den *danska* sagan, men

---

[1] Saxo har själf uppmärksammat denna motsägelse, ty han tillfogar, att Gevarus berättade, det Balderus förut friat. Men denna parentes strider mot framställningen i öfrigt, enligt hvilken frieriet först sker sedermera.

måste tydligen hafva funnits där, ty i annat fall hade Hotherus haft föga nytta af sitt vetande. De danska skogsfruarna måste således hafva gifvit honom någon anvisning, huru han skulle bemäktiga sig lifselixiret. Finnes nu denna episod i behåll?

Såsom ofta inträffar har Saxo bibehållit själfva episoden, ehuru han kastat in den i ett nytt och orimligt sammanhang. Såsom jag strax får tillfälle att visa, saknas den danska sagans afslutning, och här för Saxo berättelsen fram blott till följande punkt. Hotherus har öfverraskat de väsen, som bereda Balderus' trollföda, och de vägra att låta honom smaka af denna, men — fortsätter Saxo alldeles omotiveradt — »i sin milda välvilja skänkte då dessa samma nymfer honom en präktig, glänsande och segerbringande gördel». Att denna passus icke gärna kan höra hemma i detta sammanhang, har varit klart för de flesta Saxo-kommentatorer, och detta framgår ju för öfrigt redan däraf, att detta gördelmotiv icke har den ringaste betydelse för sagoutvecklingen i öfrigt, utan står såsom ett isoleradt faktum, hvilket äfven såsom sådant är meningslöst. Balderus' skyddsväsen stå naturligtvis på Balderus' sida, och minst af allt hjälpa de hans motståndare. *De* kunna således ej hafva gifvit honom denna gördel, som i stället måste vara en gåfva, som Hotherus fått af de feer, som skyddade honom. Men till hvad ändamål? Tydligen blott i det syftet, att han med hjälp af denna gördels magiska kraft skulle kunna bemäktiga sig det elixir, hvarom striden rörde sig. Den nyss omtalade luckan i berättelsen kan således fyllas ut med det här antydda gördelmotivet.

Med all sannolikhet är det dock icke Saxo, som ensam svarar för meningslösheten i den nuvarande redaktionen, och antagligen var sagan i denna punkt redan fördärfvad, då han hörde den. Den magiska gördeln omnämndes naturligtvis i den episod, som handlade om, huru Hotherus bemäktigade sig Balderus' lifselixir, men i följd af sagans korruption förstod Saxo icke motivets innebörd. Då han ändock ej ville alldeles utesluta det, tog han det med, ehuru visserligen utan att förstå det. Episoden om gördeln fick därför stå kvar på sin gamla plats, men endast såsom ett icke längre funktionerande »rudimentärt organ», en histologisk rest från ett äldre skede i sagans utveckling.

Det har enligt min tro kommit med också på en annan punkt, där det likaledes uppträder fullkomligt meningslöst. Då Balderus — i den norska sagan — bemäktigar sig Mimingus' svärd, röfvar han också från honom en magisk, rikedomsgifvande ring. Men denna ring omnämnes sedermera icke och har tydligen häller ingen plats i den norska sagan. Äfven här måste vi således hafva en rest af något sagomotiv, hvars betydelse Saxo ej insett och som han därför fört till orätt plats. En ring och en gördel hafva emellertid vissa beröringspunkter med hvarandra, och det kan för öfrigt ifrågasättas, om icke Saxo med »cingulus» och »zona» menat en armring. Vidare förekomma båda på samma plats i de båda olika sagorna, i det ena fallet, då svärdet röfvas, i det andra, då Hotherus bemäktigar sig lifselixiret. I det senare fallet förstod Saxo icke längre, hvartill gördeln eller armringen skulle användas, och i stället för att hjälten *medels* armringen bemäktigade sig lifselixiret, lät han

honom *få* armringen af elixirets vårdare. Men alldeles samma användning gör han af den norska sagans ring: han låter Hotherus få ringen af den svärdvaktande Mimingus. Jag kan därför ej komma till annat resultat, än att ringen i den norska sagan helt enkelt står där såsom ett lån från den danska.

Innan vi lämna dessa Saxos »nymfer», återstå ännu tvänne andra punkter att beakta. I den *danska* sagan upplyser Saxo, att de skogsfruar, som där införas, vid det föregående mötet (således i den *norska* sagan) skänkt Hotherus en osårbarhetsdräkt (vestis insecabilis). Men vända vi oss nu till detta föregående möte, så omtalas denna viktiga present icke med ett enda ord. Detta ser onekligen misstänkt ut, och det kan därför vara fråga om, huruvida den norska sagoepisoden innehållit någonting om denna magiska dräkt. Men dessa tvifvelsmål blifva ännu starkare, då vi taga hänsyn till ett annat faktum: behöfver Hotherus någonsin denna dräkt? Visserligen nämnes det, att han i den stora teomakien var iklädd en dräkt, på hvilken järn icke bet (tunica ferrum spernente succinctus), och en dylik dräkt var ju utan tvifvel mycket fördelaktig för en hvar att äga, dock knappast för Hotherus mer än för hvarje annan krigare. Men är det *Hotherus*, som äger en dylik rustning, så är det ju faktiskt *han*, som är osårbar, och icke Balderus, och då borde Balderus och icke Hotherus hafva sökt efter ett magiskt svärd, som kunde genomtränga denna mot vanliga jordiska vapen hårda osårbarhetsdräkt. Men denna eklatanta motsägelse tvingar oss med logisk nödvändighet till den vid första blicken kanske djärfva slutsatsen, att osårbarhetsdräktens ägare varit Balderus, som faktiskt

var osårbar, och icke Hotherus, hvilken för öfrigt icke tillerkännes denna egenskap. Denna slutsats är — synes det mig — den enda möjliga, så vida man erkänner, att en saga strängt följer sin egendomliga logik.

Och är det så, drar denna slutsats några andra med sig. Balderus bör hafva erhållit denna dräkt af några valkyrior — ty det är dylika väsen, som skänka kostbarheter af denna art — och liksom Hotherus hade *sina* skyddande valkyrior, måste äfven Balderus hafva haft *sina*. Sagan har således innehållit några af Saxo utmönstrade episoder om *Balderus*' möten med dessa välvilliga väsen, och striden mellan Balderus och Hotherus har därför i själfva värket varit en kamp mellan dessa öfvernaturliga väsen, af hvilka några främjade Hotherus' sak, andra Balderus' och hvilka ömsesidigt sökte att korsa hvarandras planer. Det första mötet, vid hvilket Balderus (och icke — såsom Saxo sedan uppgifver — Hotherus) erhöll den underbara vapendräkten, stod i den *norska* sagan med all sannolikhet omedelbart efter skildringen af Balderus' vaknande kärlek till Nanna, och därefter följde — fullt korresponderande — ett möte mellan Hotherus och de valkyrior, som beskyddade *honom*. Det är dessa båda möten, som Saxo slagit ihop till ett enda, i hvilket Hotherus är hjälten, och den enda resten af det förra hafva vi i uppgiften om osårbarhetsdräkten, hvilken nu dock tilldelas Hotherus, tydligen emedan Saxo såsom vanligt icke gärna vill utesluta ett faktum, äfven om han nödgas sätta det i ett nytt sammanhang. Vid ett föregående möte hade värkligen en af hjältarna fått en osårbarhetsdräkt af valkyriorna, och då Saxo nu utmönstrade episoden om Balderus och·

valkyriorna, var det för honom helt naturligt, att i stället Hotherus gjordes till den, som vid det föregående sammanträffandet fått mottaga den dyrbara gåfvan. Denna förhistoria förklarar också, hvarför osårbarhetsdräkten icke omnämnes vid redogörelsen för Hotherus' möte med valkyriorna, utan först vid ett senare tillfälle. Saxos original innehöll nämligen intet om någon till Hotherus gifven osårbarhetsdräkt.

Genom en analys *blott* af den *norska* sagan hafva vi således kommit till det resultat, att denna innehållit en nu undertryckt episod om några valkyrior, som beskyddat Balderus, och denna slutsats bestyrkes genom en analys af den *danska* sagan, hvilken, såsom vi redan sett, i de flesta punkter korresponderar med den norska varianten. Den gör det äfven i denna: äfven i den danska sagan har Balderus haft ett liknande möte med de feer, som voro hans skyddsväsen, och af denna episod har värkligen en rest dröjt kvar hos Saxo, ehuru infogad i ett annat, oriktigt sammanhang.

Det första mötet mellan Hotherus och valkyriorna afslutas nu, i den *norska* sagan, på ett ganska egendomligt sätt. Då valkyriorna upplyst Hotherus om, att Balderus älskade Nanna, försvann — heter det — plötsligen skogskojan, i hvilken de träffats, likaså skogen, och Hotherus befann sig under bar himmel midt på öppna heden. Men såsom Steenstrup visat, återvänder detta motiv i en *dansk* folkvisa om Marsk Stig, icke såsom ett direkt lån från Saxo, utan såsom ett gemensamt folkligt motiv. Situationen i visan är följande. Under jakten, kort före mordet i Finderups lada, förirrar sig konung Erik Klipping i skogen och — fortsätter visan:

Saa saa han sig saa lidet omkring
udi de tykke Ris:
der blev han vaer et lidet Hus,
der brændte baade Ild og Lys.

Han gik sig i Huset ind,
han var i Huen saa ve:
der stod inde saa skjøn en Jomfru,
som nogen Mand vild se.

Han tog hende listelig i sin Arm,
han talte til hende saa brat:
»Hör I det, min skjønne jomfru,
I sover hos mig i Nat!»

Det da svared den skjønne Jomfru,
saa hjertelig hun lo;
»Svar Du først, Kong Erik,
den Gjerning, Du haver sidst gjort!»

»Min skjønne Jomfru, veed I det saa vel,
saa veed I ogsaa mere;
I siger mig det, min skjønne Jomfru,
hvor længe mit Liv skal være!»

Det da svared den skjønne Jomfru,
saa hjertelig der hun lo:
»Spørg Du ad den lidel Krog,
der dit Sværd hænger paa.»

Det var unge Kong Erik,
han efter den Jomfru tog,
hun blef borte imellem hans Hænder,
han hende aldrig mere saa.

Den Stund, den Jomfru hos hannem var,
da havde han Ild og Lys:
Saa snart som hun var kommen hannem fra,
han stod i tykken Ris.

»Det er — tillägger Steenstrup — en vidunderlig fantastisk Skildring. Kong Erik træffer i Skovens Tykning et Hus og mødes med en Jomfru, et forunderligt Væsen, der kjender Kongens Fortid og kan sige ham den Gjerning, han sidst har bedrevet. Nu vil Kongen ogsaa have Fremtiden at vide, men kun et spottende Svar og en Latter møder ham — samtidig svinder Jomfruen bort mellem hans Hænder, Huset ligesaa, og Kongen staar i Skoven i Mørke. Men sligt et Eventyr var oplevet før», och Steenstrup öfvergår därefter till att visa, att samma situation äfven förekommer i Saxos Balderssaga. Men är det så, hafva vi ju fått ett rent danskt motiv in i den norska sagan — nämligen *så vida* detta motiv här står på sin rätta plats. Men det är just hvad det icke gör, och Marsk Stigsvisan sätter oss lyckligtvis i stånd att placera episoden i dess rätta sammanhang. Där är det konung Erik Klipping, som strax före mordet i Finderups lada träffar den trolska jungfrun, och detta möte blir honom en varsel om hans död. Men i den saga, som låg till grund för Saxos berättelse, måste motivet hafva haft samma uppgift: att varsla hjältens död, och däraf följa trenne fakta. För det första måste hjälten i äfventyret hafva varit Balderus och icke Hotherus, som ju *icke* dör, för det andra måste episodens plats hafva varit i den danska sagan och icke i den norska, och för det tredje har detta möte omedelbart föregått Balderus' död.

Till dessa slutsatser har jag kommit endast genom ett enkelt användande af sagans logik. Men lyckligtvis kan deras riktighet verificeras. *En* del af denna episod finnes nämligen kvar på den ursprungliga plat-

sen. Strax innan Balderus dör, får han, som läsaren torde minnas, en uppenbarelse af »Proserpina», som varslar hans död, alldeles som i den danska folkvisan skogsnymfen varslar Erik Klippings död. Här står således motivet på den riktiga platsen, och vi finna nu, huru Saxo gått tillväga — om med afsikt eller af glömska veta vi icke. Från denna varselepisod afskilde han den sista delen (om husets försvinnande) och infogade denna del i skildringen af det möte, som den andre af de båda hjältarna hade med sina skyddsväsen.

För den, som något sysslat med nordisk mytologi, är det lätt att finna, hvilket väsen som döljer sig bakom Saxos »Proserpina». I stället för detta namn har den nordiske berättaren utan tvifvel haft Balders »fylgja». Som bekant hade hvarje människa, åtminstone betydande personer, sin fylgja, hvilken antingen hade djurgestalt eller uppträdde såsom kvinna. I regeln uppenbarade sig fylgjan blott i drömmen, men om någon i värkligheten såg sin fylgja var detta en varsel om nära förestående död[1]. Den Proserpina, som uppenbarar sig för Balderus, måste således hafva varit hans fylgja, liksom kvinnan i skogshuset ursprungligen varit kung Erik Klippings fylgja.

Men endast såvida människan i fråga varsnade sin egen fylgja, bådade hon hans död; eljes var fylgjan snarast ett skyddsväsen, och i diktningen sammanföllo fylgjorna ofta med valkyriorna, hvilka dock såtillvida skilde sig från folktrons fylgjor, att man mycket väl kunde se den skyddande valkyrian, utan att detta varslade död. Då den värkliga sagan

[1] För exempel härpå se Maj Lagerheim: Bidrag till kännedomen om fylgjatron (Sv. Fornmin. Tidskr. XII).

gärna rör sig blott med ett fåtal figurer, få vi väl därför antaga, att de trolljungfrur, som bereda Balderus' lifselixir, åtminstone ursprungligen varit identiska med hans fylgjor — ty man kunde äfven hafva flera dylika. I Saxos framställning äro dessa jungfrur tre, men då en af dessa särskildt framträder och särskildt förfäktar hans sak, är det väl sannolikt, att dessa skyddsväsen äfven här ursprungligen varit blott ett enda — det samma som sedermera ånyo uppträdde såsom hjältens »Proserpina» — ehuru Saxo till ära för det särskildt i sagan heliga tretalet ökat antalet till tre.

Parallelismen mellan den danska och den norska sagan har således varit synnerligen stor, men i en punkt, där denna parallelism synes alldeles klar, har den i själfva värket icke funnits. I det parti, som jag kallat »öfvergångsstycket», berättas, att Balderus af kärlek till Nanna blef så svårt ansatt, att han om natten hade syner och om dagen var så kraftlös, att han måste dragas i vagn. Men samma egendomliga sjukdom genomgår Balderus ännu en gång, ehuru af en alldeles olika anledning. Strax efter det att Saxo i den *andra* afdelningen berättat, att Hotherus med sitt svärd dödligt sårat Balderus, fortsätter han med att omtala, att denne på grund af mattighet måste låta bära sig på en bår kring i lägret. Öfverensstämmelsen mellan dessa båda stycken är påtaglig, och på grund af de föregående parallelismerna kunde man ju frestas att söka lösa frågan med att hänvisa den ena till den danska sagan, den andra till den norska. Men så enkelt är det icke, och båda höra utan tvifvel till den norska. Nanna, som i den första episoden

orsakar Balderus' sjukdom, förekommer alls icke i den danska sagan, och denna episod hör således till den norska. I den senare afdelningen orsakas Balderus' mattighet däremot däraf, att han sårats af Hotherus' svärd, men äfven svärdet hör hemma i den norska sagan, och till denna måste vi således också föra denna mattighetsepisod, ehuru den nu finnes placerad i ett stycke, där, som vi strax skola se, danskt och norskt äro blandade om hvarandra. Det är också utan vidare klart, *hvar* denna episod haft sin plats i den norska sagan: berättelsen om, huru Balder dödas med det magiska svärdet, kan blott hafva stått på den plats, där Saxo nu har notisen om Balderus' flykt efter det stora gudaslaget, hvilken punkt ju var Saxos eget tillägg, tillkommet såsom ersättning för originalsagans undertryckta skildring af Balderus' död. Denna skildring, huru den sårade Balderus utmattad bäres omkring i leden, är således en af den norska sagans afslutningsepisoder, blott flyttad till en annan plats.

Men hvar har då den andra mattighetsepisoden hört hemma, den i öfvergångsstycket? Man torde för att besvara denna fråga observera dess nuvarande plats. Den står nu strax efter berättelsen om Balderus' flykt, och stycket befinner sig således i det närmaste kvar på den plats, där den andra, nyss anförda skildringen af Balderus' död *ursprungligen* stått. Saxo har således *både* bibehållit och flyttat stycket, i det att han på två olika ställen upprepat samma historia. I det ena fallet orsakas mattigheten af såret, i det andra af kärleken till Nanna. Huruvida Saxo på alldeles fri hand åstadkommit denna dubblering af motiveringen, eller om han i detta fall

haft någon förebild, är en fråga, som vi tills vidare måste lämna öppen för att sedermera i ett annat sammanhang ånyo skärskåda den.

Den norska sagan kan således efter denna analys anses vara fullständigt rekonstruerad, men den danska sagan är, som det synes, förstörd på en mycket väsentlig punkt. Sedan Saxo berättat, att Hotherus sammanträffat med de öfvernaturliga väsen, som bereda Balderus' lifselixir, väntar man sig helt naturligt, att han tack vare de instruktioner, han bör hafva fått (alldeles frånsedt den magiska gördeln i den ursprungliga sagan), skall bemäktiga sig elixiret. Men i stället brytes sagan helt tvärt af midt i samtalet, och därpå tillfogas den nu meningslösa, förut omtalade notisen, att jungfrurna gåfvo Hotherus en segerförlänande gördel. Med detta stycke afbrytes den rent danska sagan, och i den därpå följande redogörelsen för Balderus' död äro danska och norska sagomotiv blandade om hvarandra. Först berättas, att Balderus dödligt såras af Hotherus' svärd, och detta stammar, såsom vi förut sett, från den norska sagan. Från denna har Saxo äfven, såsom nyss visades, lånat beskrifningen på hans färd i bärstol. Notisen om »Proserpinas» uppenbarelse är däremot hämtad från dansk källa, liksom ock skildringen af hans begrafning — den *norska* begrafningsscenen hade han ju redan infört i sin berättelse, ehuru med konung Gelderus såsom hjälte. Orsaken till detta virrvarr är lätt att inse. Balderus' död kunde ju ej berättas två gånger, efter både dansk och norsk källa, och Saxo sammansatte därför sin skildring ur båda dessa variantsagor. I den väsentliga punkten, själfva döds-

orsaken, föredrog han emellertid den norska versionen, och en naturlig följd häraf var, att han beträffande detta parti måste utesluta den danska versionens framställning. Tankegången i den danska sagan är emellertid fullkomligt klar. Balderus' lif är oupplösligt knutet till lifselixiret, och uppgiften för Hotherus är att bemäktiga sig detta. Att det lyckas, kan ej lida något tvifvel; för det första är detta i enlighet med tekniken inom alla dylika sagor, för det andra lyckas motsvarande uppgift inom den norska varianten. I den ursprungliga danska sagan har Hotherus således blifvit herre öfver lifselixiret, och följden häraf blir, såsom alla sagor visa, där detta motiv användes, att Balderus dör, antingen med detsamma eller därigenom att han tynar bort.[1] Då nu Saxo föredrog att i hufvudsak begagna den norska sagans slut, måste han hugga bort icke blott själfva slutkapitlet i den danska sagan utan äfven slutet af den närmast föregående episoden, som skildrat, huru Hotherus eröfrat Balderus' kraftföda, enär denna episod ju på det närmaste hängde samman med berättelsen om den danske Balderus' död. Den danska sagan föreligger således blott i stympad form, i det att dess sista del är borta.

---

[1] Möjligen hafva vi en rest af detta aftynande i »bärstolsepisoden». På grund af de skäl, som jag dels redan anfört, dels i det följande skall anföra, håller jag emellertid denna episod för norsk. Men intet hindrar, att äfven den danska sagan skildrat Balderus' aftynande och att Saxo här sammanarbetat bägge framställningarna. Detta är t. o. m. troligt.

* *
*

Det återstår nu blott att tillägga några ord om det s. k. öfvergångsstycket och om hämnarsagan. Det förra innehåller tre episoder: för det första berättelsen om ett slag mellan de båda motståndarna, hvarunder Balderus' här håller på att försmäkta, men räddas därigenom, att Balderus låter en lifgifvande källa springa upp ur marken; för det andra den nyss omtalade skildringen af Balderus' häftiga kärlekssjuka, och för det tredje den omotiverade notisen, att Frö införde människooffer i Upsala. Om denna sista punkt vill jag *nu* ej yttra annat, än att den snarast synes höra till den norska sagan, inom hvilken både Frey och Upsala ju voro ganska populära. Episoden om kärlekssjukan lämnar jag också tills vidare åsido; att den tillhör den norska sagan, är i hvarje fall klart, då Nanna ju blott förekommer i denna. Men den första episoden — om slaget och källan — har däremot med all sannolikhet hört hemma i den danska, ty sagan är af Saxo lokaliserad i Danmark. Det återstår då blott att bestämma, hvar denna episod haft sin plats i sagan. Härvid är att beakta, att en folksaga ej kan hafva samma orediga virrvarr af vunna och förlorade slaktningar som Saxo, utan har en enkel och öfverskådlig handling. I den danska saga, som låg till grund för Saxos berättelse, kan det således blott hafva utkämpats *tvänne* slag. I det första segrar Balderus och i det andra och afgörande Hotherus. Vända vi oss nu från öfvergångsstycket till den bestämdt danska afdelningen af Saxos berättelse, förekomma där värkligen blott två slag: det första, i hvilket Balderus segrar, och det andra, som slutar med hans nederlag och död. Men det första

slaget omnämnes här, i den danska afdelningen, blott med ett par ord: »Hotherus började mot honom ett stort krig, och en häftig kamp uppstod om högsta makten mellan dessa båda ärelystna furstar; men slutet blef, att Hotherus tog till flykten». Hit har tydligen öfvergångsstyckets episod hört. Den har inledt den *danska* sagan, och blott nöjet att excellera med flera stridsskildringar har förmått Saxo att dubblera detta motiv. Detta resultat vinner för öfrigt i styrka, om vi betrakta episodens nuvarande plats. De stycken, som följa efteråt äro: episoden om Balderus' kärlekssjuka, episoden om Frö, inledningen till den danska sagan. Men de båda första äro lånade från den norska sagan, det sista stycket är Saxos eget redaktionstillägg. Stryka vi nu dessa tre infogade stycken, så kommer öfvergångsstyckets drabbningsepisod omedelbart före den rent danska sagans och blir faktiskt inledningen till denna.

Om hämnarsagan har jag i detta sammanhang blott tvänne anmärkningar att göra. För det första har denna vidlyftiga episod utgjort en del af den norska sagan, ej af den danska. Skyldigheten att hämnas var för det nordiska medvetandet klar och obestridlig, när en frände blifvit dräpt med vapen i öppen strid (såsom i den norska sagan); däremot kunde näppeligen samma nödvändighet föreligga, när personen i fråga aflidit därigenom, att en annan bemäktigat sig det lifselixir, vid hvilket hans lifskraft var bunden. Ett dylikt dödssätt tillhör icke hjältesagan, utan folksagan, och denna känner i allmänhet icke blodshämden. Själfva hämdeakten korresponderar ju för öfrigt i regeln med den gärning, som skall

hämnas, och nu blir Hotherus i sagan dräpt i öppen slaktning af Bous. Men detta talar onekligen för, att den Balderus, som Bous hämnar, också blifvit i slaktning dräpt af Hotherus, d. v. s. att hämdeepisoden har den norska sagoversionen till sin förutsättning.

Rent litterärt sedt är den nuvarande sagan på en punkt alldeles tydligt korrumperad. Som man erinrar sig, gör Othinus fyra olika försök att närma sig Rinda. Men den äkta sagan känner blott tre försök, och ett af Saxos måste således vara ett senare tillägg. Lyckligtvis möter det alls inga svårigheter att bestämma hvilket. Första gången uppträder Othinus såsom krigare, andra gången såsom guldsmed, tredje gången såsom krigare och den fjärde såsom kvinna. Som man märker utgör försöket numro tre endast en upprepning af försöket numro ett, och det är således detta försök som måste strykas. Därigenom aflägsnas också en annan motsägelse i Saxos framställning. Det tredje försöket hade slutat därmed, att Othinus gjort Rinda vansinnig. Men trots det att prinsessan således redan *är* sjuk och tarfvar läkarhjälp, gör Saxo henne i den fjärde episoden på nytt sjuk, på det att Othinus-Vecha skall få tillfälle att uppträda såsom läkare. Ettdera af de båda sjukdomsfallen är således öfverflödigt och måste uteslutas, och detta öfverflödiga är tydligen det första, som står utan allt samband med episoden i öfrigt, under det att sjukdomen i det senare fallet utgör ett nödvändigt led i episodens framställning.

Försöken hafva således varit tre, men å den andra sidan visar all sagolitteratur, att det närmare förloppet vid dessa försök icke behöfver hafva varit

konstant. I dylika fall hade en sagoberättare full frihet att variera episoderna, blott han höll sig till det bestämda antalet. Det är således i och för sig ytterst sannolikt, att andra variantsagor funnits, som på ett olika sätt skildrat Odins tre försök att vinna Rinds kärlek. *Ett* fragment af en dylik saga har enligt min och äfven andras mening förirrat sig in i Havamal, nämligen följande stycke[1]:

Mången mö så god,
ser du mycket noga,
är mot svennen svekfull.
— — — — — —
— — — — — —
— — — — — — — —

Det vardt jag varse,
när jag den visa mön
ville med list locka;
den sluga mig hade
till hån och löje,
och jag vann det vifvet icke.

Billings mö
jag på bädden såg,
hvit som solen, sofva;
all härskarsällhet
slut mig tycktes,
om jag ej den fagra finge.

»Odin, kom
i afton hit,
om mö du dig vinna vill!
Allt går illa,
om ej ensamme vi
slik sak veta».

[1] Jag har här restituerat strofernas enligt min mening nu oriktiga ordningsföljd.

Jag trodde mig älskad,
återvände,
lydde den lömskes vilja;
trodde med visshet,
att jag väckt hade
flickans lust och längtan.

När jag framme var,
voro alle
tappre väktare vakne;
af brinnande ljus
och högt burna facklor
vägen mig vådlig vardt.

I morgonstunden
stod jag där åter,
se'n hirden i salen somnat;
då fann jag hunden
i den fagras ställe
å hennes bädd bunden.

Älskaren är i bägge fallen Odin, och i bägge fallen gäckas och afspisas han af den sköna. Endast sättet är olika, men härpå låg, såsom jag nyss nämde, ingen vikt, och för min del ser jag därför i det anförda fragmentet en del af samma saga, som i sin utförliga form berättas af Saxo. Att det slutliga, *lyckade* försöket ej nämnes i Havamal, beror därpå, att syftet är att exemplifiera kvinnornas trolöshet. Det tredje försöket, vid hvilket Billings mö dock öfverlistades af Odin, var här således icke på sin plats.

I hämdesagan förekommer emellertid infogad en egendomlig episod — om Othinus och Ollerus. På denna kan jag i detta sammanhang icke ingå, då därtill fordras en mytologisk undersökning. Den enda fråga, som med afseende på själfva sagoanalysen in-

tresserar oss, är dock: är denna saga norsk eller dansk? Från rent litterär synpunkt är denna fråga svår att besvara, men då episoden finnes infogad i den för öfrigt norska hämdesagan och någon möjlighet att anbringa den i den danska sagan icke förefinnes, så mycket mindre som Othinus där icke spelar någon roll, talar sannolikheten afgjordt för att tilldöma denna egendomliga episod åt den norska sagan.

Den möjligheten föreligger dock alltid, att episoden alls icke tillhört Balderssagan, hvarken den norska eller den danska. I en variant förekommer nämligen episoden äfven på ett annat ställe hos Saxo, nämligen i berättelsen om Mitothin[1]. Innehållet är här följande. En viss Othinus dyrkades i hela Europa såsom gud, ehuru han hälst hade sitt tillhåll i Upsala. Nordens konungar voro också ifrigast i hans dyrkan, och för att visa sin undergifvenhet sände de till Byzantium (Saxos beteckning för Asgård) en gyllene bildstod af honom. För att pryda sig ville emellertid hans hustru Frigga hafva guldet, och till den ändan tog hon en af Othinus' vänner (eller fränder eller tjänare = unus familiarium) till älskare och denne stal guldet. Förtviflad öfver denna dubbla skam gick Othinus i landsflykt, och under hans bortovaro uppstod en viss Mitothin och gaf sig ut för gud. Då Othinus kom tillbaka, måste emellertid Mitothin fly och begaf sig till Finland, där han af folket blef ihjälslagen.

[1] Den förekommer i Hadingus' historia (i första boken), en berättelse, som företer flera anmärkningsvärda likheter med Saxos Balderssaga. Bl. a. repeteras där äfven notisen om Fröblotets inrättande i Upsala.

Likhetspunkterna mellan denna historia och Ollerus-episoden äro onekligen så stora, att man svårligen kan undgå att betrakta dem såsom varianter af en och samma berättelse. Denna har således förelegat för Saxo i två skilda versioner, hvilkas samhörighet han säkerligen ej insett, och frågan blir då: har han känt Ollerus-episoden såsom en särskild saga eller såsom en integrerande del af den norska Balderssagan? Genom en analys blott af själfva episoden kan detta spörsmål icke lösas, och vi få således tills vidare lämna det in suspenso, ehuru sannolikheten onekligen snarare talar för, att episoden värkligen haft sin plats i Balderssagan, ty i annat fall kan man svårligen se någon rimlig anledning, hvarför Saxo skulle hafva arbetat in den där.

* * *

Därmed har jag afslutat min första analys af Saxos text. Men innan jag går vidare, är det i öfverskådlighetens intresse lämpligt att göra en sammanfattning af de resultat, till hvilka jag kommit.

Den *norska* fornaldarsaga, som varit Saxos källa, måste i följd af denna analys hafva i hufvudsak haft följande innehåll.

Hod (= Hotherus) uppfostras af Gef (= Gevarus) och lär sig af honom en mängd idrotter. I följd af hans förtjänster förälskar sig Gefs dotter Nanna i honom. Men Odins son Balder får se Nanna, medan hon badar, och gripes af en så häftig lidelse för henne, att han faller i trånsjuka. Under denna förirrar han sig i skogen och möter några valkyrior,

som gifva honom en osårbarhetsdräkt, hvilken sätter honom i stånd att med framgång upptaga kampen om Nanna. Men äfven Hod har ett liknande möte, och vid detta får han af de valkyrior, som beskydda honom, den upplysningen, att Balder dock kan nedläggas med ett förtrolladt svärd, som äges af en dvärg, Miming. Hod följer deras anvisning och lyckas bemäktiga sig svärdet. Därpå vidtaga tvänne episoder, först striden mot konung Geld och därefter Hods frieri till finnjungfrun Tora för konung Helges räkning. Under tiden har Balder friat till Nanna, men fått afslag. Hod har nu emellertid svärdet, och den afgörande striden mot Balder börjar. Alla gudarna stå på Balders sida, och isynnerhet är Tor fruktansvärd. Men med sitt segerrika svärd hugger Hod af hans hammare, och alla gudarna fly. Balder däremot nås af Hod och trots sitt öfvernaturliga pansar såras han dödligt af sin motståndare samt blir i följd däraf så utmattad, att han måste i bärstol föras genom leden. Därpå dör han och brännes på ett skeppsbål. Måhända har denna afslutning också innehållit något om ett offer till Frö, men härom kunna vi på undersökningens nuvarande ståndpunkt ej uttala någon bestämd mening.

Såsom ett tillägg till denna fornaldarsaga förekom till sist berättelsen om, huru Balders död hämnades: Odin gör två misslyckade försök att vinna Rinds kärlek, först tredje gången lyckas han våldtaga henne och hon föder sonen Bous (det nordiska namnet t. v. ovisst), hvilken nedlägger Hod. I denna del af sagan var slutligen Ollerus-episoden infogad.

Den danska parallelsagan har haft följande inne-

håll. En konung Balder öfverfaller den danske konung Hod och slår honom. Omedelbart efter striden håller Balders här på att försmäkta, men Balder framkallar en källa, som vederkvicker hans krigare, och denna källa finnes med Balders namn ännu kvar, ehuru det första friska vattusprånget upphört. Hod flydde till Jutland, där staden Höther (nu Höjer) fick sitt namn efter honom. Där förirrade han sig i en skog och mötte några skogsjungfrur, hvilka underrättade honom om, att Balder hämtade sin kraft af ett underbart lifselixir, som af några öfvernaturliga väsen bereddes åt honom. Kunde han bemäktiga sig detta, vore det ute med Balders lif. Sedan de därefter skänkt honom en underbar segergördel, genom hvars hjälpande kraft han skulle kunna utföra detta värf, försvunno de. Hod upptager nu striden på nytt. På natten efter en oafgjord drabbning smyger han sig, förklädd till harpspelare, in i fiendens läger och råkar där motståndarens skyddsväsen, just medan de (eller rättare: hon) bereda det underbara elixiret. Han söker att bemäktiga sig det, men just som sagan nått fram till denna punkt, afbryter Saxo sitt referat, och vi få då supplera hans berättelse därmed, att Hod värkligen lyckas i sitt förehafvande, tydligen med den underbara gördelns eller ringens hjälp. Samma natt vandrade också Balder ut i skogen och mötte det väsen, som beskyddat honom, men nu varslade fylgjan hans död, och denna varsel följdes af ett under: i en blink försvann huset, där de träffats, och Balder befann sig ensam på heden. *Huru* han dött, känna vi icke, då Saxo ej meddelat sagans slut — måhända genom ett aftynande såsom

i flera liknande sagor (t. ex. Meleager, Norna Gest m. fl.). Vi veta blott, att han icke — såsom i den norska sagan — bränts på ett skeppsbål, utan jordats i en grafhög, som ännu på Saxos tid betecknades såsom hans.

Genom denna undersökning hafva vi vunnit en ny faktor. Vi rörde oss förut endast med två: den isländska sagan och Saxos berättelse. Därigenom att vi lyckats upplösa den senare i två, hafva vi vid vårt rekonstruktionsförsök att utgå från tre bekanta versioner af sagan, en dansk, en norsk och en isländsk.

Analys af den danska sagan.

Då vi nu skola gå vidare i vår analys, synes det lämpligast att utgå från den danska sagan, som är betydligt enklare än både den isländska och den norska och därför bör stå urkällan närmast. Alldeles ren föreligger denna saga nog ej häller hos Saxo, icke ens efter de reduktioner, som jag i min föregående analys företagit, och jag vill här fästa uppmärksamheten på tvänne episoder, som icke gärna kunna vara ursprungliga.

Att Hod, förklädd till harpspelare, smyger sig in i fiendens läger, är nog icke ett danskt sagodrag, men däremot ett motiv, som möter oss mycket ofta i 1100-talets europeiska romanlitteratur, och förmodligen är det därifrån, som Saxo lånat det. Motivet förekommer bl. a. i den af Galfridus meddelade berättelsen om konung Cheldericus (Saxos Gelderus), och med all sannolikhet är denna episod äfven här Saxos källa.

Det andra misstänkta motivet är skildringen af lifselixirets sammansättning. Detta beredes nämligen på så sätt, att tre ormar genom sina gap spruta gift på den föda, som Balder skall njuta. Men alldeles samma elixir skildras i Ericus Dissertus' saga, och

denna är utan tvifvel, såsom Olrik anmärkt, af norsk extraktion. Det ser därför ut, som om Saxo helt enkelt utbytt den danska sagans mera enkla lifselixir mot ett, som han kunde beskrifva på ett mera romantiskt spännande sätt, och vi måste således vid denna punkt tills vidare sätta ett frågetecken.

Vi öfvergå då till en analys af den danska sagan. Redan vid första blicken visar det sig, att den är sammansatt af två heterogena element, ett historiskt och ett, som lånats från den rena folksagan. Dylika kombinationer äro, som vi veta, inom den germanska folklitteraturen så litet ovanliga, att de snarast kunna sägas vara regel. Den stora Nibelungensagan har ju uppstått på så sätt: genom en förening af folksagan om Sigurd Fafnesbane och de historiska traditionerna om det burgundiska rikets undergång; dikten om Beowulf, hvars drakstrider ju falla inom sagans ram, innehåller en mängd rent historiska episoder o. s. v. Hvad nu Balderssagan beträffar, fogar det sig så lyckligt, att den såsom en rent historisk tradition tyckes hafva dröjt kvar i Danmark, och Bugge och Olrik torde också, såsom det synes mig, fullt riktigt hafva fått fram dess grunddrag. Efter att hafva undersökt dessa olika, af Saxo oberoende lokalsägner, kommer Olrik till det resultatet, att denna *historiska* tradition har haft följande innehåll:

Två danska konungar, Balder och Hod, kämpa länge med hvarandra. Hod bor på Jutland, Balder däremot är konung på Seland och där stupar han för Hod. En där belägen grafhög sattes länge i samband med hans namn, och Saxo förbinder därmed ock en på Seland befintlig källa.

Som man ser, innehåller *denna* tradition endast historiska element, och då dessa förutsätta en tid, då Danmark ännu var deladt i småriken, måste gärna traditionen sträcka sina rötter tämligen djupt ned i forntiden. Hvad lokaliseringen beträffar, beror den utan tvifvel på senare och oriktiga folketymologier. Att byn Höjer icke har sitt namn af Hod, torde väl ej bestridas af någon, och »Baldersbrunn» kallades under medeltiden vanligen »Baldorpsbrunnæ», hvars första led med all sannolikhet utgöres af ortsnamnet Baldorp eller Baldrup. Något danskt ortsnamn, i hvilket »Balder» med säkerhet ingår, lär enligt Steenstrup ej finnas.

Denna historiska tradition är således det ena elementet i den källa, som Saxo använde. Det andra — den rena folksagan — får man mycket lätt fram, endast genom att skala bort den historiska traditionen från den danska saga, som nyss rekonstruerats. Denna folksaga måste då hafva haft ungefär följande innehåll. En af hjältarna — namnet känna vi nu icke mera, men vi kunna ju kalla honom för B. — får af något öfvernaturligt väsen ett lifselixir d. v. s. ett elixir, som gör honom oöfvervinnelig, men vid hvilket hans lif är bundet. Hans motståndare — som vi kunna kalla H. — beskyddas likaledes af några feer och får af dem en magisk ring eller gördel, som sätter honom i stånd att röfva elixiret. Detta lyckas och B. dör.

I denna abstrakta form förekommer sagan naturligtvis ingenstädes. B. är vanligen en jätte, en trollman eller något dylikt, H. sagans berömde »pojke», som ständigt har lyckan med sig, tvisten gäller oftast

någon af B. bortröfvad prinsessa, som af H. befrias, och därjämte förekomma flera varianter af motiven; så ersättas ofta de hjälpande feerna af de hjälpande djuren. Men allt detta är här af underordnad vikt, ty uppgiften är ju blott att framlägga motiven i renodlad form, och motiven äro här så få som möjligt, blott två: lifselixiret och de hjälpande feerna — af färre motiv kan ingen saga bestå, ty det konstitutiva för sagan är just, att den är *sammansatt* af flera primitiva motiv.

Emellertid förtjänar det ena af de båda motiven att närmare skärskådas: motivet med lifselixiret. Motivet är välbekant, och vi känna det redan från det första kapitlet af den första Moseboken, men nästan öfverallt uppträder det i två varianter, som ofta utbytas mot hvarandra. Antingen består detta elixir i lifvets vatten eller i lifvets frukt; i senare former har vattnet ersatts af andra drycker och frukten af annan föda. Vi kunna då fråga: hvilken form har elixiret haft i den fésaga, med hvilken vi nu sysselsätta oss? Saxos redaktion talar afgjordt för, att elixiret bestått i en viss *föda*, men såsom jag nyss påpekat, är hans uppgift på denna punkt misstänkt. Och det finnes värkligen en annan notis, som pekar i rakt motsatt riktning. Då slaget stått mellan Balderus och Hotherus, håller den segrande hären på att försmäkta af törst, men Balderus låter en källa framvälla ur jorden, och af denna hämta de försmäktande ny lifskraft. Som denna notis nu står, förefaller den alldeles omotiverad, och i själfva sagoutvecklingen bildar den intet led. Men den äkta folksagan har — hvad romanen saknar — en sträng logik, och intet

inträffar där utan någon mening. Tillämpa vi nu sagologikens fordringar på denna episod, tvinga de oss *först* till en lätt ändring af episodens *plats*. Den bör hafva förekommit, *innan* slaget afgjorts till Balderus' förmån, och gången måste hafva varit denna: Balderus och Hotherus hafva börjat sin strid. Först ligger Hotherus öfver, och Balderus' här försmäktar af törst. Då framtrollar Balderus källan, hären hämtar däraf ny kraft, och segerlyckan vänder sig. Med denna ändring — som ju är ganska oväsentlig — blir det logik i denna episod om den underbara källan. Men därmed får denna källa också en annan betydelse i sagan: den blir nu det magiska vatten, som skänker Balderus' trupper nytt lif och seger.

Men Balders *trupper* tillhöra den halft historiska saga, som utgjorde Saxos original, ej den fésaga, som ligger bakom denna. Där representeras Balders *trupper* af hjälten *ensam*, ty folksagan rör sig icke med några massor. *Har* nu denna episod förekommit i folksagan, måste den således hafva haft den ifrågavarande effekten på hjälten själf: källans vatten har gifvit honom kraft att besegra Hod, och för det andra: det är icke han själf, som framtrollar detta vatten, utan det är en god fé, som gifver honom anvisning därpå eller som med sin trollmakt vid det kritiska tillfället kallar fram det underbara vattusprånget ur jorden.

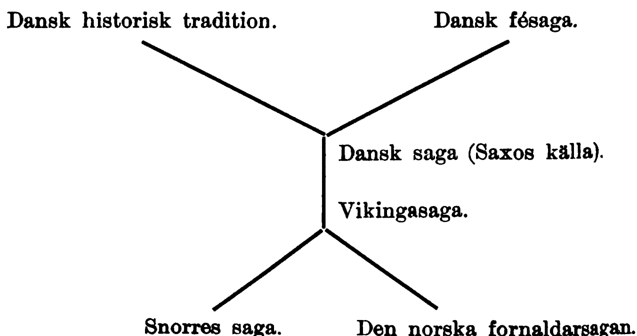
Frågan är då: tillhör källepisoden den historiska traditionen eller fésagan? Så vidt jag kan se, kan den knapt hafva tillhört de historiska lokaltraditioner, som Olrik anfört. Det är fullt naturligt, att det finnes en lokaltradition om en grafhög, likaså om

en ort, där ett slag stått eller en berömd höfding bott, men svårligen kan lokaltraditionen hafva bevarat ett så oväsentligt faktum, som att en här druckit ur en källa, ty vatten spelar på Seland alls icke samma roll som i Sahara eller Arabien, och näppeligen har man där någonsin lupit fara att törsta hjäl. Jag ser således intet hinder för, att det varit Saxo själf, som lokaliserat episoden till Baldorpsbrunnæ, och detta alternativ är gifvet det rimligare. Vi hafva således full rätt att förlägga denna episod till fésagan. Men då bör denna hafva börjat därmed, att den ene af hjältarna haft eller fått ett underbart vatten, som skänkt honom kraft och seger. Därmed är den danska fésagans lifselixir funnet, och vi böra nu icke längre hysa några betänkligheter vid att stryka Saxos mystiska ormgiftsföda. Det är nu tydligt, att han af egen drift satt denna spis i stället för originalets lifsvatten — möjligen under intrycket af de antika berättelserna om ambrosian samt af den spännande scenen i Ericus Dissertus' fornaldarsaga.

* * *

Vi hafva nu funnit Balderssagans äldsta form och upplöst denna i de få motiv, af hvilka den till en början bestod: ett historiskt motiv om tvänne danska småkonungars strid samt två folksagomotiv: lifselixiret och de hjälpande feerna. Den analytiska delen af denna undersökning är således till ända, och det återstår nu att från denna nyfunna utgångspunkt leta oss fram till sagans sista och rikaste form: den

isländska saga, som föreligger i Snorres Edda. Uppgiften blir att visa, *huru* denna kunnat utveckla sig ur den ursaga, hvars grunddrag vi nyss funnit. Lyckligtvis hafva vi en station på vägen, den förut rekonstruerade norska fornaldarsagan. Men tyvärr är det redan från början tydligt, att direkt från denna kan den isländska sagan icke hafva utgått; fornaldarsagan är därtill allt för sen och innehåller för många oursprungliga element, ehuru å den andra sidan fornaldarsagan lika litet kan hafva utvecklats ur Snorres saga. Likheten mellan den norska och den isländska sagan är dock större än mellan dessa båda och den danska, och i följd däraf böra båda, den norska och den isländska, hafva utgått från en äldre, för dem båda gemensam sagoform, som i den norska fornaldarsagan utvecklats på ett sätt, i den isländska sagan på ett annat. Denna för båda gemensamma sagoform måste hafva tillhört vikingatiden, och den närmaste uppgiften blir då att rekonstruera denna vikingasaga. Vi kunna således tills vidare — och naturligtvis utan anspråk på definitiv giltighet — uppgöra följande stamträd:



Problemet är således att med hjälp af tre bekanta faktorer (den danska sagan, Snorres saga och fornaldarsagan) afslöja den fjärde, obekanta (vikingasagan). I sina grunddrag är metoden tydlig. Ett sagodrag, som finnes i den danska sagan och hos Snorre eller i den norska fornaldarsagan eller i dessa båda senare, måste också hafva ingått i vikingasagan. Förekommer detta sagodrag *icke* i den danska sagan men *både* hos Snorre och i den norska fornaldarsagan, har det tydligen kommit till i vikingasagan. Uppträder ett motiv däremot blott hos t. ex. Snorre, men icke i den norska sagan (samt ej häller i den danska) äro två möjligheter tänkbara: motivet kan hafva ingått i vikingasagan, men aflägsnats — genom glömska eller af estetiska skäl — ur fornaldarsagan eller ock kan det hafva tillkommit hos Snorre. Dessa och liknande allmänna principer äro utan vidare klara. Men vid den praktiska tillämpningen förekomma fall, som äro vida mera komplicerade, och ett dylikt möter oss genast från början beträffande ett af hufvudmotiven: Nannas ställning i sagan.

Hon förekommer såväl i fornaldarsagan som hos Snorre och måste således äfven hafva funnits i vikingasagan, eller rättare sagdt: hon måste hafva införts just i denna sagoform, ty hon finnes icke i den danska sagan, där striden mellan de båda rivalerna blott gäller Danmarks rike och icke Nannas person. Men nu inträffar det egendomliga, att hennes ställning i den norska sagan är alldeles olika mot den, hon intar i den isländska. I den senare är hon gift med och älskar Balder, i den förra älskar hon Hod, Balder giljar förgäfves till henne och hon gifter sig med

Hod. Följande möjligheter kunna då uppställas, när vi strängt fasthålla det faktum, att episoden om Nanna i någon form måste hafva förekommit i vikingasagan.

1) Fornaldarsagans form kan hafva varit den ursprungliga, och Snorre kan hafva ändrat den till den form, i hvilken motivet föreligger hos honom.

2) Snorres Nannasaga är densamma som vikingasagans och den norska sagans är en ändring af denna.

Båda dessa möjligheter måste anses uteslutna, så vida en saga utvecklas med *någon* logik, och en dylik metamorfos är, såvidt jag kan se, både oförklarlig och meningslös. Det återstår då blott den tredje möjligheten:

3) De båda faktiskt föreliggande formerna hafva utvecklats ur en äldre, som varit å den ena sidan olik båda, men å den andra sidan sådan, att båda därur *kunnat* utvecklas.

Åtminstone på denna punkt måste således ett nytt motiv hafva tillkommit.

Uppgiften blir således att påvisa en saga, som för det första bevisligen kombinerats med Balderssagan och för det andra innehållit ett motiv, som kunnat utvecklas i de båda angifna riktningarne.

I inledningen till denna uppsats gjorde jag tvänne metodologiska förutsättningar. Den första rörde sagans logik och formulerades så: hvarje moment i en äkta saga har sin bestämda plats och står i ett bestämdt förhållande till de andra momenten; då en senare bearbetare rubbat detta sammanhang, kan det därför blott genom momentens egen inre logik återställas. Det är denna regel, jag hittills sökt tillämpa.

Den andra regeln är den, som jag nu kommer

att använda: en saga kan endast utvecklas på endera af tvänne möjliga vägar, antingen genom momentens egen inre logik eller därigenom att sagan kombineras med *nya* motiv, hvilka genom sin logik invärka på och omdana de gamla.

Den uppgift, som nu närmast föreligger, är att undersöka de nya motiv, som införts i Balderssagan, ty — det är redan nu klart — endast genom tillkomsten af dylika nya motiv kan den danska sagan hafva fått den form, som möter oss hos Snorre och i den norska fornaldarsagan. Den första svårigheten vid en dylik undersökning ligger naturligtvis i att bestämma den tidsföljd, i hvilken dessa nya motiv framträda. Men med ledning af de principer, som jag nyss uppstälde i samband med sagans preliminära stamträd, kan äfven denna svårighet öfvervinnas.

Jag öfvergår därför till de nya motiven i den ordning de uppträda och vill vid hvarje dylik punkt söka rekonstruera Balderssagan, sådan den bör hafva tett sig efter kombinationen med det nya motivet.

Vidofnersagan.

I dikten Fjolsvinnsmal förekommer en vishetstri[d] mellan diktens hjälte, Svipdag och herden Fjolsvinn[.] Därvid komma de att tala om en underbar tupp Vidof-ner och Svipdag frågar: [1]

Säg mig Fjolsvinn!
hvad jag dig frågar om,
och hvad jag veta vill:
Finns ett vapen,
som kan Vidofner fälla
neder till Hels hus.

Lævateinn är det,
som nedom likgrinden
Lopt med runkonst gjort.[2]

---

[1] Jag har här med några mindre afvikelser följt Gö-deckes öfversättning, men flera af orden äro till sin betydels[e] ovissa, och jag har därför i noterna angifvit detta.

[2] Egentligen: »som Lopt nedanför likgrinden gjord[e] *rúinn*». Betydelsen af det sistnämnda ordet är oviss. Bugg[e] (och med honom nästan alla följande utgifvare) emenderar *rúnum*, och öfversättningen skulle då blifva: »som Lopt gjorde medels runor». Så mycket är i alla fall säkert, att Lopt d. v. s. Loke på något sätt varit värksam vid vapnets fabrikation.

I Lægjarns kar [1]
det hos Sinmara ligger,
tygladt af nio trollås.

Säg mig, Fjolsvinn,
hvad jag dig frågar om,
och hvad jag veta vill:
kommer den åter,
som ut drager
att denna tenen taga?

Han kommer åter,
som ut drager
att denna tenen taga,
om han som gåfva förer
hvad blott få äga
åt guldglansens dis.[2]

Säg mig, Fjolsvinn,
hvad jag dig frågar om,
och hvad jag veta vill:
Äga mänskor
ett makalöst smycke,
som kan fula gygjan fägna?

Bringa omhöljd
blänkande liefjädern,
som sitter i Vidofners vingar.[3]

---

[1] Texten har: Sægiarns. Detta ord förekommer blott här och kan icke öfversättas. Falk har därför gjort den mycket goda konjekturen, att här stått »Lægiarns» och lægiarn är i Voluspa ett epitet för Loke.

[2] Öfversättningen är oviss, men med all säkerhet hafva vi att göra med en skaldeomskrifning för »kvinna», och denna åter kan näppeligen vara någon annan än vapnets vakterska, Sinmara.

[3] Jag har här utan vidare upptagit Gödeckes tolkning. Texten är här mycket dunkel, och jag skall därför återkomma till detta ställe.

Räck honom Sinmara,
innan hon redo är
att svinga sitt svärd till strid.

Att vi här hafva en följd af allusioner på en bekant myt eller saga, är tydligt, och det gäller då att tolka denna. Hjälten eller Vidofner skildras i de föregående stroferna såsom en guldglänsande hane, hvilken har sin plats i Mimameids topp. Beskrifningen på Mimameid har tydligen lånats från det mytiska världsträdet — dess grenar bredas ut öfver hela världen, ingen vet, af hvilka rötter det stiger upp, och hvarken järn eller eld kan fälla det. Såsom Falk påpekar har Fjolsvinnsmals författare tydligen tänkt sig Mimameid såsom en ek eller åtminstone ett träd med ållon. Hanen, som har sitt hemvist i detta träd, kallas Vidofner, och äfven namnet betecknar således, enligt den vanliga tolkningen (= Trädofnir), hans nära förbindelse med världsträdet. Men hvem var denne Ofner? Namnet förekommer såsom Bugge m. fl. påpekat såsom »binamn» på Odin (så i Grimnesmal),[1] och enligt den

[1] I strof. 49. I str. 34 förekommer också Ofner, och man har där tolkat det såsom ett ormnamn:

Flera ormar ligga
under Yggdrasils ask
än någon ovis apa tror:
Goinn och Moinn,
som äro Grafvitnes söner,
Grabak och Grafvollud.
Ofner och Svafner
evigt skola
tära på trädets kvistar.

Men för det första är här att anmärka, att strofen i den mycket korrumperade Grimnesmal består af nio verser

åsikt, jag förut sökt göra gällande, skulle vi i Ofner således hafva att se en gammal gud, som på den tid, från hvilken våra källor härröra, redan gått upp i Odinsgestalten.

Men Vidofner har tydligen tillhört ett slags trädkult — både hans samband med världsträdet och hans namn visa detta — och frågan blir då: kan man i norden och specielt inom Odinskulten påvisa några rester af en dylik, för öfrigt hos de flesta folk förekommande kult? Redan myten om världsträdet visar, att detta föreställningssätt äfven varit nordiskt, och den skapelsemyt, som upptagits i Voluspa och enligt hvilken det första människoparet skapades af tvänne träd, utgör ett annat vittnesbörd härom. Världsträdet kallas »miotuðr», ett ord, hvars betydelse på isländska synes oviss. Men dess angelsaksiska motsvarighet »meotod» betyder »gud» eller liksom det fornsaksiska »metod» »öde», och det är väl därför att antaga, att ordet äfven på isländska haft samma betydelse. Namnet miotuðr skulle således beteckna världsträdet såsom gud. Men vida flera fall finnas, i hvilka detta föreställningssätt dröjt kvar.

Den säkraste vägen är här såsom alltid att observera kulten. Nu berättar redan Prokopios, att invånarne i Thule plägade offra människor åt »Ares» icke blott på vanligt sätt, utan ock så att de upphängde

i stället för de normalt fordrade sex, hvarför tre af dem måste vara en yngre interpolation. För det andra tära ju ormar på ett träds *rötter*, och dikten säger ock, att ormarna ligga *under* Yggdrasils ask. Men om Ofner och Svafner uppgifves däremot, att de tära på trädets *grenar*. De kunna således icke vara ormar, utan snarast fåglar.

dem i träd eller kastade dem på törnbuskar. Bägge dessa offerriter förutsätta en trädkult, som på Prokopios' tid troligen ej längre var begriplig och redan då uppgått i Odinskulten (ty att Ares afser Odin är väl sannolikast). Men äfven på mäster Adams tid begagnade man sig af samma offerritual; offerkropparna, berättar han, upphängdes i träden bredvid templet (i Upsala), och där hängde också hundar och hästar bredvid människorna. Från början var detta offer tydligen en gåfva åt den gudom, som troddes innebo i trädet eller törnbusken, och genom detta offer tänktes guden erhålla ny lifskraft. Ty de gamla gudarna voro, såsom jag i en föregående uppsats utvecklat, alls icke odödliga. Liksom människorna tynade äfven de bort, och det gälde då att skänka dem ett nytt lif. Detta skedde genom offret, ty genom detta ingick offrets själ i guden, den aftynande fick därigenom ny kraft, en ny själ, och kunde därför åter utöfva sin gudamakt till människornas båtnad. Men då uppgiften med offringen således var att så att säga införa offrets själ i guden, måste offret och guden bringas i nära fysisk beröring med hvarandra. Inhererade gudomen i en källa, blef därför offret dränkt, inhererade den i en sten, göts offrets blod öfver denna eller ock bröt man af offrets nacke mot stenen, inhererade den i en buske, kastades offret i denna, och tänktes guden vara ett träd eller bo i ett sådant, hängdes offret i dess grenar.

Vi hafva således haft ett trädoffer. Men — ehuru sambandet med Odinskulten här ej kan visas — det har äfven funnits ett trädsakrament d. v. s. en ritual för att öfverföra gudens själ till hans dyrkare. Från främmande kulter finnas härpå flera exempel. I Sparta

dyrkades en fruktbarhets- och trädgudomlighet Orthia, som ursprungligen *varit* en lygosbuske, ehuru hon i historisk tid förvandlats till en träbild, omvirad af lygosgrenar. Hvart år piskades de spartanska ynglingarne inför denna bildstod, så att blodet flöt. Man ansåg, att detta skedde för att härda dem, men såsom Anton Thomsen i en förträfflig afhandling visat, dolde sig bakom denna sed ett urgammalt sakrament: trädgudinnans själ öfverfördes till ynglingarne, därigenom att de piskades till blods med de heliga lygoskvistarna d. v. s. gudinnan själf. I ett Dionysostempel i Alea piskades likaledes kvinnorna framför gudens bild, och, som Thomsen visat, var Dionysos här en trädgud, och ceremonien afsåg äldst en kraftöfverföring, liknande den i Orthiakulten.

Men denna piskning förekommer ock i norden — liksom på de flesta andra ställen i Europa — och alla känna vi fastlagsriset. Man har som bekant ansett, att piskningen här vore att betrakta såsom en späkning af köttet och således af kristet ursprung, men denna åsikt är i allmänhet öfvergifven. Dels skulle man i så fall ju piska sig själf och icke, som nu, andra, dels är det alldeles tydligt, att piskningen afser att framkalla fruktsamhet,[1] dels erlägges i regeln

---

[1] Det är i synnerhet kvinnorna, som piskas, och äfven djur. Korna ansågos därigenom få god mjölk och kalfvar. Särskildt förekommo dessa piskningar vid bröllopsceremonierna, och Troels-Lund berättar, att risen alltid pryddes af en fruktbarhetssymbol: ett lindebarn, ett par kyssande dufvor eller en stork med ett barn i näbben, och själf minnes jag, att ett fastlagsris, jag som barn köpte, i toppen bar en liten Cupido.

betalning för piskningen, som således betraktas såsom en välgärning, ej som ett straff, och dels finnas tillräckligt många förkristna paralleler, genom hvilka vi nödgas förlägga ursprunget till denna ceremoni till en vida äldre tid än kristendomen. Det kan därför knappast betviflas, att vi här hafva resterna af ett hedniskt sakrament inom en vidt och bredt spridd trädkult.

Denna primitiva trädkult, hvars existens jag nu visat, uppgick sedan i den yngre Odinskulten, som tyckes hafva slukat så många äldre. Man glömde då bort den så att säga teologiska bakgrunden — skälet, hvarför offren just skulle hängas — men ritualen, som var konservativare än teologien, förblef den samma, och Odin öfvertog blott den äldre gudens namn: Hangatyr (de hängdes gud) och Ofner. Ett annat minne om Odins samband med den gamla trädkulten har bevarats i Snorres teologi, som gör Odin till son af Bestla (en ordbildning af *bast*) och dotterson af Boltorn (= *den onda tornen*, *taggen*) — tydligen ett försök att i genealogisk form återgifva det mytologiska samband, han i sina källor fann mellan Odin och dessa trädväsen, som på hans tid väl blott lefde kvar i några nästan förbleknade traditioner.[1] Men vi skola snart finna ännu andra rester af denna trädkult.

Vidofner har således varit en gammal trädgud, som sedan gått upp i Odinskulten. Men å den andra sidan identifieras han icke med världsträdet, tänkes

---

[1] Boltorn har möjligtvis varit ett namn på den trädgudomlighet, som döljer sig bakom Prokopios' Ares-Odin eller den heliga törnbusken, på hvilken offren kastades.

icke själf såsom ett träd, utan såsom en hane i trädets topp. Frazers banbrytande arbete erbjuder oss emellertid en mängd paralleler härtill, och en ung svensk folklorist, Hammarstedt, har i några mycket läsvärda uppsatser vidare utvecklat denna redan af den bekante mytologen Mannhardt framstälda åsikt. Det dyrkade trädet ägde en själ — och detta var just anledningen, hvarför det åtnjöt dyrkan — men denna själ kunde äfven personifieras i ett väsen utom trädet, och den myt, med hvilken Frazer inleder sitt arbete och som detta har till uppgift att förklara, ger härpå ett exempel, som för oss är ganska viktigt. Det är den bekanta berättelsen om den heliga lunden vid Nemi-sjön. Träden i denna vaktades dag och natt af ställets prest. Men denna prest hade på ett egendomligt sätt tillträdt sitt ämbete. Han måste nämligen vara en förrymd slaf och hafva dräpt sin företrädare, och han förvaltade ämbetet så länge, tills dess att en annan förrymd slaf dräpte honom och blef hans efterträdare. Men detta skedde icke utan vidare. I lunden växte ett heligt träd, hvars grenar ingen, utom en förrymd slaf, ägde rätt att bryta. Kunde han detta, fick han kämpa med presten, trädets vårdare, hvarefter han, sedan han dräpt denne, själf blef Dianas prest eller rex nemorensis.

Med en öfverväldigande lärdomsapparat framlägger Frazer det primitiva religiösa åskådningssätt, som ligger bakom detta egendomliga bruk. Presten var en personifikation af trädets själ och representerade gudomen, som dödades, men blott för att lefva upp till ett desto kraftigare lif. Så länge trädet lefde, lefde äfven han, men när »den gyllene grenen» bröts, då var det

också ute med hans lifskraft, ty i denna gren satt trädets d. v. s. hans eget lif. I mördaren hade trädet emellertid fått en ny representant, och den döde guden stod åter upp.

Här och i en mängd andra fall är vegetationsandens representant en människa, men Frazer anför massor af exempel på, att denna ande äfven kunde tänkas såsom ett djur, en varg, en hund, en hare, en get o. s. v. Bland annat visar han, att »the cornspirit» ofta tänkes såsom en tupp. I Nordtyskland, berättar han, säga arbetarne, »att tuppen sitter i den sista kärfven», och då den sista säden skall afmejas, ropa de: »nu skola vi fånga tuppen». När äfven denna är skuren, ropar man: »nu ha vi fångat tuppen». Därpå göres en tupp af blommor, hvilken fästes på en stång och bäres hem under sång. När man i Fürstenwalde håller på att binda den sista kärfven, plägar husbonden släppa lös en tupp, som han fört med sig i en korg, och låter den springa öfver fälten, hvarefter alla skördearbetarne jaga den, till dess att den blir infångad. Någon gång fästes en tupp, antingen en lefvande eller en konstgjord, på toppen af den majstång, som sättes på den sista skördevagnen. Då »the cornspirit» skall dödas — för att lefva upp till ett nytt, kraftigare lif — representeras han ofta af en tupp. Så t. ex. bindes i Transsylvanien en tupp in i den sista kärfven och dödas där med ett spett. Därpå flås den, men huden och fjädrarna förvaras till nästa år, och på våren blandas utsädet från den sista kärfven tillsammans med tuppens fjädrar och strös ut öfver det fält, som skall besås. Ingenting kan — anmärker Frazer med rätta — klarare visa identifikationen af

tuppen och the cornspirit, som på detta sätt uppstår igen från de döda till ett nytt, föryngradt lif.

Hammarstedt har på ett förträffligt sätt preciserat innebörden i dessa primitiva bruk. »Då man — säger han — skördade fältets gröda, flydde eller rättare sammandrog sig åkerfältets gudomsväsen successivt, tills det slutligen fanns inneslutet i de sädesstånd, som skulle bilda den sista kärfven. Själfva kärfven behandlades t. ex. i Västergötland med särdeles vördnad, såsom hade den varit en person, en gud; och af den därur tröskade säden skulle ursprungligen mjölet malas till de för människor och husdjur, ja utsädet och själfva åkerjorden välsignelserika julbröden, af hvilka t. o. m. de döda ansågos böra hafva sin del. I den sista kärfven och i det därur frambragta brödet fanns nämligen växtlighets- och lifsgudens väsen förborgadt i koncentreradt tillstånd. För att säkert tillgodogöra sig denna innersta essentia gick man i vårt land t. o. m. så långt i följdriktighet, att man beredde såkakan af den sist ur bakträget hopskrapade degen. Ej alltid lät dock växtlighetsguden infånga sig i den sista kärfven. Stundom tog han gestalt af något djur och flydde. Det gälde då att infånga detta för att få guden i sin makt. Ofta nog ansågs underdjuret vara en hare, och uttrycket *fånga haren* blef därför flerstädes, äfven i Sverige, liktydigt med att skörda den sista kärfven. Mångenstädes ansågs åter det gudomliga djuret vara en bock eller get eller en tupp, och ceremonien kräfde då, att detta djur afsiktligt förut inneslutits inom säden, där det anträffades. Det dödades under iakttagande af vissa ceremoniella regler och uppåts därefter stundom vid en sakramental måltid.»

I Södern tänkes denna växtgud dö, när den rasande sommarhettan förbränner tegarna. I norden däremot är det kölden, som är vegetationsgudens fiende. »Men äfven i dessa vinterns landssträckor kunde ej växtlighetsguden tillintetgöras. Såsom en snigel, hvilken långsamt kryper in i sitt skyddande skal, kröp han undan steg för steg och krympte samman. När han omsider måste rymma fältet, flydde han i likhet med människorna, när de hotades, till skogarna, och där gömde han sig vidare undan från träd till träd, tills han omsider inom något sådant tog sin tillflykt inom en särskild gren eller i en frukt eller i en på trädet växande, ännu under vintern friskt grönskande parasitväxt. Liksom den sista kärfven från åkern besatt en underbar kraft, så var detta ock förhållandet, och det måhända i än högre grad, med dessa alstringsgudens sista tillflyktsväxter, för så vidt man nämligen förstod att under rätta förhållanden och med nödiga försiktighetsåtgärder bemäktiga sig en rätt gren från en af dem. Den, som lyckats finna och på ett rätt sätt bemäktiga sig gudagrenen, erhöll genom densamma värn och kraft mot alla mörkrets, alla lifskraften hindrande och innelyckande makter. Särskildt önskliga voro sådana växter, som genom att hafva sin rot i andra redan i det fria innehade en isolerad plats. Sådana voro bland andra misteln och flogrönnen.» För folkfantasien måste misteln, som ju närmast intresserar oss, onekligen tyckas liksom uppsuga ekens lif. Om hösten, då bladen falla af och trädet står liksom dödt och förtorkadt, glimmar den gröna mistelbusken i dess topp och här synes ännu ekens växtlif koncentreradt. Den föreställningen var därför fullt

naturlig, att den, som uppryckte mistelbusken, därmed ock förvärfvat sig makten öfver trädets själ eller öfver växtlifvets dunkla gudaväsen.

Denna lifsgren fick, såsom Hammarstedt anmärker, särskild betydelse vid tvänne årstider: dels vid eller omkring vintersolståndet, då mörkrets makter hota allt lif, dels vid våren, då frostmakterna ännu härska, men växtlighetsguden allt mer och mer återeröfrar sitt välde. I norden inföll denna tid dock ganska olika på olika platser, och vårfesterna äro därför fördelade öfver en jämförelsevis lång tiderymd. I Danmark, som ju ligger sydligast, var redan fastlagen en tid för dylika vårfester. Andra utfördes på Valborgsmässoaftonen — som ju under medeltiden inföll elfva dagar senare än nu — och i Sverige förlade man dessa fester till midsommartiden.

På en mängd ställen, men särskildt i norden firas vårens ankomst som bekant med uppresandet af en majstång. Denna majstång var äldst ett värkligt träd. Troels-Lund anför härpå flera exempel. I en gammal kämpavisa berättas, att Sivar Snaresven bindes vid en ek, som han emellertid rycker upp med rötterna. Då han med eken kommer till kungsgården, heter det

»Konungen ståndar vid borgaled
uti sin brynja ny:
Här kommer Sivar Snaresven,
han förer oss sommar i by»,

eller med andra ord: han har majstången med sig. »Det var dog» — fortsätter Troels-Lund — »ikke blot Sagnhelten Sivard Snarensvend, der faldt paa at rykke et Træ op med Rode og bringe det hjem med sig;

i mange Egne udförte man endnu dette Kæmpeværk og slæbte Træet möjsommeligt tilvogns med i Optoget. Hvis man tör slutte fra Skikkens Udbredelse, var denne Form for Majfest den ældste og oprindeligste. Maj*træer* brugtes baade i Norden, Frankrig, Tyskland og England. I dette sidste Land drev man det til at opgrave et Træ i Skoven, spænde 20 til 40 Par Okser for og slæbe det til Byen, hvor det plantedes og alle dansede om det. Det er rimeligvis blot en videre Udvikling af den gamle Skik, naar det endnu den Dag i Dag er Brug i Dalarne ogsaa ved Bryllupper at anvende en slags *Majtræer.* Brylluperne fejres gerne i Sommertider, og i Rättvik löber Ungkarlene förste Bryllupsnat, naar Dansen er til Ende, ud i Skoven, hvor de fælder det höjeste Lövtræ og trækker det ved Hjælp af forspænte Heste till Bryllupsgaarden.»[1]

Trädet öfvergick sedan till en stång, som pryddes med löf, kransar o. s. v. Men jämte dessa rena växtlighetssymboler förekom äfven ett annat — öfverst förságs nämligen majstången med en tupp. Så yttrar Westerdahl, i sin 1774 utgifna Beskrifning om Svenska Allmogens Sinnelag, Seder etc.: »Midsommarafton klädes Maji-trä, hwartil utses de rätaste och längste smala trän, som finnas i skogen, med löf och blomster samt på lika sätt beklädde bogar 3 à 4 öfwer

---

[1] Syftet är här naturligtvis att skänka det unga paret fruktsamhet. Samma tanke ligger bakom bruket att piska bruden med ris, och Frazer berättar, att man i vissa delar af Tyskland plägar sätta upp en majstång för hvarje ko i stallet, hvilket anses hafva den effekten, att hon då ger mera mjölk.

hwarandra, samt öfwerst en wäder-hane med enkel eller dubbel winge, som af wädret omdrifves. Omkring detta Maji-trä dansar och leker ungdomen hela natten.» Samma bruk förekom äfven på andra ställen. Frazer berättar, att venderna den andra juli plägade sätta ett ekträd midt i byn med en tupp af järn i toppen. Därpå dansade de omkring det och drefvo dit boskapen i tanke, att dessa därigenom bättre skulle växa till.

I senare tid har tuppen som bekant aflägsnats, men ett minne af hans förhållande till majstången hafva vi ännu kvar — eller hade åtminstone i min barndom — i de målade äggskal, som pryda hvarje sannskyldig majstång. Efter Frazers och andra nyare folkloristers utredning kan det icke vara något tvifvel om, att vi här hafva resterna af en gammal trädkult.

Hvarje religiös ceremoni — och det var majfirandet ursprungligen — hade ett rent praktiskt syfte, var ej »blot til lyst», utan det var något, man därmed ville åstadkomma. Den religiösa ceremonien, som hos de kultiverade folken gärna förvandlas till poesi, är till sitt ursprung nykter och torr bondeprosa. Här ville man tvinga den vegetationsgud, som bodde i trädet, att gifva regn och solsken, rik boskapsafvel och öfver hufvud ett godt år. Såsom vanligt tog man sin tillflykt till suggestionen. Först högg man ned trädet och förde det — samt därmed också växtguden — såsom »majstång» till byn eller till åkern. Där gälde det att göra guden vid godt lynne, ty under en dylik sinnesförfattning äro ju både gudar och människor gärna frikostiga. För att muntra upp honom dansade man därför kring trädet, sjöng och utförde

allehanda upptåg, men icke såsom nu för att roa sig själfva utan såsom ett slags aktörer med trädguden såsom publik. Slutligen kan det efter de föregående analogierna icke lida något tvifvel, att denna trädgud icke var någon annan än hanen i majträdets topp.[1]

Dansen kring majstången var den ena akten af dramat. Därmed var så att säga gudens välvilja vunnen. Men nu kom det också an på, om han ägde kraft att utföra, hvad man bad honom om och hvad hans välvilja var böjd att gifva. Gudarna blefvo lik-

---

[1] Hammarstedt har gjort äfven en annan sammanställning, som synes mig fullt riktig. Han talar om den takruska, som uppsättes på takåsen, när huset kommit under tak, och antager, »att takspiran och väderflöjeln med sin tupp, väderhanen, såsom en varaktig idol fått efterträda den snart förvissnade takruskan». Tuppen har nämligen i folktron en dubbel betydelse: såsom dödens, men också såsom lifvets, återuppståndelsens symbol, ehuru detta ytterst blott är olika sidor af samma sak. Den kristna kulten har, som bekant, särskildt tagit upp den senare symboliken; på förkristen ståndpunkt förekomma däremot bägge. Att den ktoniske guden Fjalar tänktes såsom en tupp, har jag redan visat. Men tuppen och ägget fattades tydligen ock såsom uppståndelsens symbol. »I Tyskland — berättar Hammarstedt — har man i en germansk barngraf från 300-talet funnit målade äggskal, i Bayern hafva rester af höns och ägg förekommit i germanska grafvar från 500—600-talet, och i Sverige hafva vid grafundersökningarna på Björkö äggskal anträffats i grafhögar med brändt lik. Men icke endast lämningar af ägg utan äfven af hönor förekomma i germanska grafvar. Särdeles intressant är det fynd, som gjorts å Björkö, af ett fullständigt skelett af en höna, som fanns liggande tvärs öfver mynningen af det med den dödes och brändes ben fylda grafkärlet. Hönan har således lagts såsom för att rufva på dessa.»

som människorna gamla och orkeslösa, och det gälde då att gifva dem en kraftfull medicin. Kuren blef radikal, såsom oftast under det primitiva uppfattningssättets dagar: man slog ihjäl honom, för att han skulle uppstå på nytt med föryngrade krafter, i det att den gamla »själen» ersattes af en ny.

Detta utfördes på flera sätt. Ibland kastade man trädet efter några dagars förlopp i vattnet, stundom brände man det, men vanligen fick ceremonien en mera dramatisk karaktär, i det att man lät trädsjälen taga gestalt af en person, som högtidligen dödades. Några exempel äro ganska karaktäristiska. Så plägar man, enligt Frazer, i Böhmen på den fjärde söndagen i påsk kasta en docka, som man kallar Döden, i vattnet; därpå begifva sig flickorna till skogen, hugga ned ett ungt träd och fästa vid detta en hvitklädd docka. Sedan gå de från hus till hus med trädet och dockan samt sjunga:

Vi bära döden ut ur by
vi föra sommaren till by.

I Carinthia fälles på S. Georgs dag (23 april) ett ungt träd, som klädes ut med blommor och kransar samt sedan föres i procession under dans och skämt. Hufvudrollen i processionen uppbäres af den s. k. »Gröna Georg», en ung gosse, som från hufvudet till fot är klädd i gröna björkkvistar. Vid slutet af processionen kastas Gröna Georg i vattnet — eller rättare sagdt: blott hans gröna dräkt, och konststycket för honom består i att krypa ut ur denna, så att ingen märker det.

I norden och för öfrigt äfven annorstädes hade

man en annan ceremoni, som tyckes hafva haft samma inneböрd. Vid vårens inbrott utsågs en s. k. majgrefve — i Sverige dessutom en vintergrefve — och det var han, som förde »sommar i by». Därefter hölls en väldig samdricka, vid hvilken det var majgrefvens skyldighet att bjuda på öl öfver lag — med all sannolikhet en rest af ett hedniskt offergille. I det följande skall jag återkomma till denna majgrefvefest. Här vill jag blott påpeka ett egendomligt bruk, som numera visserligen icke är förbundet med majfirandet, men hvilket, såsom Troels-Lund visat, ursprungligen varit det.

Vid vårens början, berättar Olaus Magni, är det sed i norden, liksom hos andra folk, att alla skyttar samlas att skjuta på en konstgjord papegoja, som uppsättes på toppen af ett spjut. Denna fågelskjutning omtalas äfven i tvänne svenska gillestadgar, dels i ett S. Göransgille, där det heter: »Hwilken som skywther till papekoyona för en skiöthomestaren haffver skiwtydh trij skoth böthe ii marker vax ok 1 tunna öl», och i Knutsgillets stadgar gifvas härom utförliga föreskrifter. Papegojan är för öfrigt som bekant gillets sinnebild, och i Danmark fortfar denna fågelskjutning än i dag.

Ännu 1517 fordrade borgarne i Aalborg, att denna skyttefest skulle — tydligen enligt gammal häfd — försiggå på Valborgsmässoaftonen. De begärde: »at Papegojen skulde rejses paa Skt. Valborgsdag, og at naar Brödrene hafde kejst deres Majgreve i Lunden, skulde de gaa ned til Papegojen og skyde hende af, og fölges siden ad til Byen baade Papegöje-Kongen og Majgreven». Men med all sannolikhet tyckte man, att för många fester sammanträngdes på denna dag,

och fågelskjutningen förlades därför i regeln till en annan tid. Men också i några andra afseenden förändrades den ursprungliga ceremonien. Själfva namnet papegoja för fågeln är tydligen i första eller andra hand lånadt från Frankrike, där dylika fågelskjutningar likaledes voro vanliga, men detta namn tyckes blott hafva betecknat en konstgjord fågel i allmänhet, icke specielt en papegoja. För det andra uppsattes fågeln — också enligt Olaus Magni — visserligen på en hög stång, men, så vidt man vet, icke på en majstång. Men då fågelskjutningen äldst utfördes i samband med majgrefvefesten och majträdets uppresande, synes det mig icke kunna lida något tvifvel, att fågeln, som skulle skjutas, just varit hanen i majträdets topp. Majträdet självt förvandlades ju till en majstång, och då tuppen, som vid skörden representerade vegetationsguden, infångades och dödades, fordrar analogien, att äfven tuppen i majträdet dödats. Meningen är i bägge fallen den samma: fågeln, som dödas, är vegetationsguden, hvilken dräpes vid vårfesten för att därigenom uppstå till ett nytt lif.

Vi återvända nu till vår utgångspunkt.

I Fjolsvinnsmals strofer om fågeln Vidofner, som sitter i eken Mimameids topp och till sist dödas, hafva vi enligt min mening en kultsaga, i hvilken samma primitiva, vidt utbredda religiösa föreställningssätt kommer till synes.[1] Vi skola därför något när-

[1] Falk har sammanstält denna myt med den bekanta myten om fågeln Fenix. Dess plats är i ett högt träd, hvars äpplen aldrig falla af. Fenix dör, men blott för att ånyo uppstå. Denna sammanställning synes mig fullt riktig, så till vida som bägge myterna äro olika uttryck för samma pri-

mare skärskåda denna kultsaga, sådan den nu föreligger, och lämna tills vidare därhän, af hvilka myter den är sammansatt.

Vidofner är osårbar utom för ett enda vapen, Lævateinn. Det säges icke, om namnet betecknat ett svärd eller ett spjut, men då man svårligen kan undgå att sammanställa denna i dödsriket förvarade Lævateinn med den »svigi læva», som dödsguden Surt, enligt min tolkning, svingar vid Ragnarök och som i Voluspa, så vida min emendation är riktig, uttryckligen betecknas såsom ett svärd,[1] får man väl antaga, att sagoberättaren tänkt sig vapnet såsom ett svärd. I

mitiva föreställningssätt. Men någon anledning att antaga ett direkt lån kan jag ej se, då detta föreställningssätt tyckes hafva varit allmänt utbredt.

[1] Den nuvarande texten lyder: »Surtr ferr sunnan með sviga lævi, skinn af sverði sól valtíva», och öfversättningen måste blifva: »Surt kommer från söder med spönas fördärf; stridsgudars sol skiner af svärdet». Sedan har »spönas fördärf» tolkats såsom en kenning för »elden», som ju förstör trän och buskar samt således äfven spön och vidjor. Men en dylik kenning, som redan är dålig för en skaldevisa, passar alls icke samman med Voluspas poetiska stil. Dessutom synes meningen fordra, att med »sviga lævi» afsetts det strax därpå följande svärdet. Jag emenderar därför »sviga læva» och öfversätter: »Surt kommer från söder med fördärfvens spö; stridsgudars sol skiner af svärdet». »Fördärfvens spö» är en icke så dålig kenning för ett svärd, enär bilden framhåller ett kännemärke på dess godhet: svärdets svikt. Men icke ens denna bild skulle väl här hafva användts, så framt icke »svigi læva» betraktats såsom en omskrifning för ett annat svärdsnamn, som här af rim-skäl icke kunde begagnas, nämligen det likabetydande »læva teinn» eller »fördärfvens ten», hvilket svärdsnamn därför enligt min mening döljer sig bakom omskrifningen »svigi læva».

hvarje fall förtjänar dock att observeras den obestämdhet i detta afseende, som sagan företer. Svärdet har förfärdigats af Loke, och i hvarje fall har han på något sätt varit värksam vid fabrikationen (beroende på huru man emenderar det obegripliga ordet »rúinn»). Vid detta tillfälle säges Loke hafva befunnit sig »fyr nágrindr neðan» eller nedom »likgrinden», d. v. s. i dödsriket. Då nu, såsom jag i en föregående uppsats utvecklat, Loke ursprungligen varit en ktonisk gud, dödsrikets herre, är denna uppgift i full öfverensstämmelse med hans ursprungliga karaktär: det är i sin egenskap af dödsgud, han förfärdigat det vapen, som ensamt kan beröfva Vidofner lifvet. Detta vapen befinner sig ock i säkert förvar nere i dödsriket: i Lægjarns d. v. s. Lokes kar eller kista, som är igenlåst med nio trollås och vaktad af Sinmara, i hvilken vi hafva att igenkänna ett demoniskt väsen, något i samma stil som Kerberos och de otaliga andra vidunder, med hvilka fantasien befolkade likriket. Emellertid finnes det ett sätt att röfva det underbara svärdet samt därmed makten öfver Vidofnes lif. Olyckligtvis är den punkt i dikten, som redogör härför, så grundligt korrumperad, att det synes hardt när omöjligt att häri få någon mening. De sista emendationerna hafva dock, som det synes mig, åtminstone fört oss närmare lösningen. Texten lyder: »Liósan liá skaltu í lúþr bera, þann er liggr i Viþofnis vǫlum (i några handskrifter: rotum) Sinmǫru at selia, áþr hón sǫm teliz vápn til vígs at liá.» Den *ordagranna* öfversättningen härpå skulle sannolikt blifva: »Du skall i ett fodral (eller snarast i en låda = í lúþr) lägga den ljusa lie, som ligger i Vidofnes knotor (eller rötter =

rotum), att öfverlämna det (nämligen fodralet) till Sinmara, förr än hon säger sig villig att låna ut vapnet till strid.» Den allmänna grundtanken är väl klar: den, som vill bemäktiga sig svärdet, skall åt den vaktande Sinmara räcka någonting, som döfvar henne eller åtminstone tvingar henne att låna ut svärdet. Men hvad har detta »någonting» varit? En ljus »lie» i Vidofnes »knotor» är i sig själft meningslöst och blir ännu meningslösare genom sammanhanget, ty har man kommit in i Vidofnes egna knotor, är det väl redan slut med hans lif, och det dödande svärdet synes då ganska öfverflödigt. Och det blir ej bättre, om man — såsom Gödecke och några andra — öfversätter *vǫlum* med *vingar*, ty utom det att det ej finnes det ringaste stöd för en dylik öfversättning af ordet, blir en *lie* i en fågels *vingar* lika obegripligt. Väl har man sökt att bättra upp denna omening genom att återge ordet *lie* med omskrifningen *den lieformade stjärtfjädern*, men denna utväg synes väl förtviflad och faller i alla händelser därpå, att *vǫlum* ej betyder *vingar*. Och till sist — ett fodral eller en låda till en lie! Existensen af dylika lådor eller fodral torde man med fullt fog kunna betvifla.

Falk har emellertid gjort en mindre textändring, som i hvarje fall hvilar på en fullt riktig uppfattning af textens *mening*. Han utgår från antagandet, att en kopist, som i strof 18 skrifvit frasen *liggja í Viðofnis liðum*, här tanklöst skrifvit »liggr í *Viðofnis* vǫlum», i stället för ett ord, som börjat på samma sätt, och han tror därför, att det ursprungligen stått »liggr í *viðar* vǫlum» (= ligger i *trädets* grenar). Att för öfrigt äfven senare afskrifvare — hvilka måste

antagas hafva känt till *sagans* allmänna grunddrag — haft en känsla af, att det mystiska föremålet befunnit sig icke i hanen, utan i trädet, visas af det *rotum* (rötter), som i några afskrifter kommit in i stället för *vǫlum*.

Bugge anmärker härvid, att Falk tydligen är på den rätta vägen och att föremålet utan tvifvel befunnit sig i trädet. Man måste således i stället för Viðofnis insätta en form af viðr. Men han kan dock icke biträda Falks ändring, enär versens näst sista taktslag, då komme att hvila på kort stafvelse, och så beskaffade verser för öfrigt ej finnas i Fjolsvinnsmal.

Bugge vill i stället emendera: í viði vindsvǫlum (= i det vindkalla trädet), och möjligen är detta bättre, ehuru ändringen förefaller väl stor. För min del vill jag nu ej yttra mig om denna emendationsfråga. Jag vill blott fasthålla, att uttrycket, vare sig det emenderas eller ej, måste afse, att föremålet i fråga har befunnit sig i trädet. I det följande hoppas jag att få visa, att någon textändring ej behöfves för att få fram denna mening.

Men däremot är texten på en annan punkt ganska säkert korrumperad. Liar växa, som bekant, icke på träd — lika litet som i fågelknotor. Likaså förefaller det ganska besynnerligt, att hjälten tvingar Sinmara därigenom, att han till henne bär en lie, som ligger i trädets grenar. Vida rimligare och i enlighet med vanlig sagostil synes vara, att han kufvat demonen med en från trädet afklippt eller bruten gren eller med någon på trädet växande parasit. Visserligen skulle man kunna öfversätta *lie* med *lieformad gren*, men en dylik fri tolkning synes knapt tillåtlig. Vida

mera tilltalande förefaller det därför att läsa halfstrofen;

Ljósan liá
Skaltu *á lyf* bera
þat[1] er liggr i Viðofnis vǫlum.

Lyf betyder *magisk ört; bera liá á* får fattas i analogi med uttrycket *bera vapn á* = *bära vapen på* eller *mot*, och öfversättningen skulle då blifva: du skall rikta den ljusa lien mot den magiska ört, som ligger i (d. v. s. döljer sig bland) trädets grenar. Med andra ord: med en glänsande lie skall du afskära den magiska ört, som växer på eken, och denna ört skall du öfverlämna till Sinmara, som därmed kufvas.

Till denna tolkning af texten finna vi mycket starka mytologiska paralleler. En dylik förekommer, såsom Falk påpekat, i Eneidens sjätte bok. Då Eneas skall begifva sig ned till dödsriket — alldeles såsom hjälten i Vidofnermyten — får han af sibyllan det rådet att bryta en gyllne gren af ett underbart träd:

Lyster det dig ändock och är det din ifriga åtrå
att få segla på Stygens våg, att skåda Tartaren
redan före din död, vill du utstå sådana fasor,
hör då, hvad du skall göra förut! Djupt inne i skogen
växer en gren på ett träd med blad och kvistar af rent guld,

---

[1] Ändringen *þann* till *þat* är ingen, ty båda orden skrefvos ofta blott *þ*. Emendationen *lyf* (från *lúþr*) är paleografiskt ej häller vidare halsbrytande, ty ett isländskt f är ganska likt ett *þ* med öfverskrifvet r. Skrifningen kan hafva sett ut på ungefär detta sätt: lvþ och uppfattats som lvþ. Prepositionen á antager jag sedan hafva ändrats till í för att gifva bättre mening; man lägger ju saker snarare *uti* en låda än *på* en låda.

helgad, såsom det sägs, Proserpina, skuggornas drottning,
dold för sökarens blick bland mörka klyftor och skogssnår.
Men allena åt den, som bryter grenen af trädet,
gifs den makten att stiga dit ned och se det fördolda.
Plutos sköna gemål har bestämt, att den gyllene grenen
bringas henne som gärd.

Efter ett längre letande finner han det efterspanade trädet,

där det skimrade guld midt inne i grönskande löfvärk.
Liksom en vinterdag i den helt aflöfvade skogen
misteln syns, där han drar sin näring ur främmande stammar,
frodigt i grönt och gult sin buske knyta om grenen,
sådan lyste den fram ur ekens lummiga krona,
grenen af guld.

Eneas bryter den och begifver sig ned till skuggriket. Charon vill där hindra hans öfverfart, men sibyllan tog fram »den skylda gyllene grenen», och gripen af detta mäktiga tecken låter Charon dem stiga om bord.

Eneiden är nu visserligen icke någon folkdikt, men Vergilius var en värkligt lärd man, då det gälde italisk folktro, och det lider icke något tvifvel, att han här återgifvit en dylik. I så fall är parallelen slående: det finnes en viss magisk gren, som öppnar tillträdet till skuggvärldens rike. Detta har åtminstone varit en italisk folktro. Men den återfinnes ock i norden i föreställningen om den s. k. slagrutan. Inom vårt land — säger Hammarstedt — »göres slagrutan af rönn (hälst flogrönn), hassel, sälg eller mistel. Hennes ändamål är, som bekant, att visa den, som bär henne, hvar skatter, malmfyndigheter, vattendrag o. s. v. äro förborgade.» Men Hammarstedt anmärker med

rätta, att det ursprungliga och innersta syftet tydligen icke varit att *yppa*, utan att *öppna*, och det är just detta syfte, som misteln eller den magiska örten bland ekens grenar har i Vidofnersagan. I denna skall hjälten begifva sig ned till skuggvärlden, och liksom Eneas i det ena fallet med den gyllene grenen tvingar Charon, skall i det andra fallet underjordsfararen tvinga Sinmara med någonting, som enligt den *nuvarande* texten måste vara en lie eller ett fodral — tränger sig ej öfversättningen: misteln eller: »den gyllene grenen» här nästan nödvändigt fram?

Att äfven instrumentet, med hvilket misteln måste skördas, omnämnes, är i full enlighet med denna art af folktro. Öfverallt afklippes misteln under vissa bestämda ceremonier, och Frazer påpekar särskildt en berättelse hos Plinius, som skildrar druidernas sätt att gå till väga. Misteln kunde blott brytas en bestämd dag och i samband med ett offer. Efter detta steg en prest, klädd i hvit dräkt, upp i trädet och afskar misteln med *en gyllene lie.* Den emendation, jag gjort, står således i full öfverensstämmelse med bruket hos gallerna.

Men brytandet af grenen torde äfven hafva haft en annan innebörd. Jag redogjorde nyss för den egendomliga myten om Dianalunden vid Nemi-sjön. Innan den förrymde slafven där kan nedlägga Dianapresten, måste han bryta en gren från ett visst af lundens träd, och den mytiska innebörden af detta har Frazer ovedersägligt bevisat. Dianapresten, rex nemorensis, personifierade det heliga träd, på hvilket grenen växte. Han var så att säga trädets ande, och hans och trädets lif hängde således oupplösligt sam-

man. I och med det att slafven bröt grenen, hade han således förvärfvat sig makt öfver prestens lif. Förut hade denne icke kunnat dödas, men nu faller han för sin fiendes svärd. Trädguden offras, men blott för att stå upp på nytt i segraren, den rex nemorensis, som nu träder i den förres ställe.

Denna tanke framträder ännu tydligare i Vidofnersagan, som Frazer, så vidt jag observerat, icke tyckes känna till. Vidofner, som här motsvarar rex nemorensis, betecknas redan genom sitt namn såsom trädets ande, och han har sin plats i dess topp. Lika litet som Dianapresten kan han dödas under annan förutsättning, än att den »gyllene grenen» brytes. Men när fienden bemäktigat sig denna, får han makt att tränga ned i dödsriket och röfva det svärd, som nu kan fälla guden. Liksom i Nemi-myten är således Vidofners lif bundet vid grenen eller misteln, svärdet utför i bägge fallen blott så att säga själfva exekutionen.

* * *

Innan jag fortsätter, återstår en punkt, som jag förut lämnat in suspenso. Den rör förklaringen af själfva namnet Vidofner, och jag börjar då med att framställa min mening för att sedermera utveckla skälen för denna:

1) *Víðofnir*, hvars första stafvelse antagligen har lång vokal, är ursprungligen själfva trädets namn;

2) Fågeln i dess topp har från början kallats *Víðofnis hani*, och

3) först senare har Víðofnir — eller förkortadt: *Ofnir* — blifvit ett namn på själfva hanen.

Namnet *Ofnir*, som är en bildning af ordet *vefa* (i participium: *Ofenn*) betyder »den ringlade, den vridna, den knotiga», och *Víðofnir* betyder »den vidt och bredt vridna». Då nu trädet i fråga var en ek, passar ju detta namn ganska bra och beskrifver ej illa »det knotiga och yfviga» trädet. Namnet *Ofnir* betyder ju samma sak, minus det förstärkande tillägget *Víð-* (= vidt och bredt), men detta namn kunde naturligtvis också brukas såsom ormnamn (den vridna, den ringlade), och förmodligen har det varit denna etymologi, som gjort, att den skrifvare, som kopierat Grimnesmal, på tal om de ormar, som tärde på Yggdrasils rötter, tillagt Ofner och Svafner (om hvilket senare namn jag strax skall tala). Antagligen är det vidare på den korrumperade Grimnesmals-textens auktoritet, som Ofner och Svafner sedermera upptagits bland Snorra-eddans »orma-heiti» och i några skaldevisor. Men att den nuvarande texten af Grimnesmal på denna punkt är oriktig, har jag redan visat. För det första äro de tre verser, som göra Ofner och Svafner till ormar, interpolerade — strofen skall bestå af sex verser, men innehåller nio, och tre måste således vara senare tilllagda — antagligen de tre sista. För det andra sägas ormarna mycket riktigt tära på trädets *rötter*, men Ofner och Svafner tära på dess *grenar*, hvilket väl kan sägas om fåglar — och nästan blott om dylika — men icke om ormar. För det tredje måste man på denna ståndpunkt skarpt skilja på Ofner (som upptages bland ormnamnen i Snorra-eddan) och Vidofner (som förekommer bland fågelnamnen), och detta låter

sig knapt göra, vare sig man läser *Viðofnir* (med kort vokal) eller *Víðofnir* (med lång vokal), ty en fågel kan näppeligen betecknas såsom en »trädorm» (*Viðofnir*), och namnet *Víðofnir* (= den vidt och bredt vridna) är tydligen blott en förstärkning af *Ofnir* (= den vridna). *Víðofnir* och *Ofnir* böra tydligen följas åt och dela samma öde, och enligt min mening hafva båda från början betecknat ett mytiskt, »yfvigt och knotigt» träd.

Men då kan man fråga: finnes det värkligen något exempel på en betydelseöfvergång af den art, som här antages d. v. s. att Vidofner först afsett trädet och sedan en hane *uti* trädet. Ett kan jag här anföra.

Såsom jag sedan får tillfälle att visa, var Yggdrasil ursprungligen ett mytiskt väsen, som ställdes i förbindelse med ett visst träd. Detta träd kallades i följd däraf för *Yggdrasils ask.* Men så småningom glömde man bort, hvem Yggdrasil var, och man fattade då *Yggdrasils ask* såsom ett uttryck analogt med *Fenrisulfven* d. v. s. »en ulf, som hette Fenrir», och i följd däraf öfvergick namnet Yggdrasil på trädet. Trädet hette här ursprungligen Vidofner, men då man sedermera identifierade detta med andra mytiska träd, med Yggdrasil och Mimameid, glömde man bort, att Vidofner var själfva trädets ursprungliga namn, och namnet på hanen i dess topp, Vidofnes hane, fattades då i analogi med Fenrisulfven och Yggdrasils ask d. v. s. han fick namnet Vidofner.

Att detta stundom förkortades till blott Ofner är också ganska naturligt, ty *Víð-* i sammansättningen var ju blott ett förstärkande tillägg och kunde därför bortfalla (jämför t. ex. midgårdsormen och ormen).

Vidare satt fågeln i *trädets* topp, och det var då onekligen frestande att fatta *Víðofnir* såsom *Viðofnir* (= trädofner, af *viðr* = träd) d. v. s. såsom ett namn, som tillkom hanen, *därför* att han satt i trädtoppen. Men när så var, betraktade man tydligen *Víð-* såsom ett tillägg till det egentliga namnet (jämför moderna öknamn), och i följd häraf kan man förstå, att den ifrågavarande hanen kunde kallas såväl Ofner som Vidofner.

Jag öfvergår då till att undersöka de ställen, där namnet Vidofner förekommer, ty det är naturligtvis dessa ställen, som skola gifva utslaget rörande denna tvistepunkt. Dessa ställen äro:

1) Fjolsvinnsmal 18. I det föregående omtalas tvänne mytiska hundar, som hålla vakt vid den utvalda möns bostad. Svipdag frågar då, om det finnes någon lockmat, som man kan kasta åt dem för att oskadd löpa dem förbi, och därpå svarar Fjolsvinn, att det värkligen finnes en dylik lockmat, nämligen två stekar[1], som »liggja í Víðofnis liðum». Betydelsen af *liðr* är 1) ledgång 2) krökning 3) lem 4) medlem. Öfversättningen skulle således blifva att de ifrågavarande stekarna befunno sig eller lågo i Vidofnes — ledgångar, krökningar eller lemmar, och vi fråga då: kan Vidofner i denna sammanställning hafva tänkts såsom en fågel? Att några stekar kunnat vara placerade i fågelns ledgångar eller krökningar, måste från början anses uteslutet, och uttrycket »lemmar» kan, då det gäller en fågel, väl

[1] I texten står »vegnbráðir». Bráðir betyder stekar, men betydelsen af vegn- är oviss. Möjligen hör det till vega = slå, dräpa, så att vegnbráðir betyder stekar af slagna, dödade djur.

blott afse hans ben, men *uti* dem kunna häller inga stekar ligga. Men äfven om man antager, att hans vingar kunnat kallas »lemmar», är det icke möjligt att lägga några stekar *uti* dem. Att fågeln *mellan* sina vingspetsar skulle balansera på en stek förefaller också orimligt, och man nödgas då antaga, att steken i fråga bestått af hans eget kött, samt att det var denna stek, som skulle kastas för hundarna. Men för det första betyder möjligen vegnbráðir stekar af dödade djur, således ej af den lefvande hanen; för det andra äro stekarne två och hanens bröst kan dock ej sägas hafva innehållit mer än en; för det tredje är stekarnes plats icke *mellan* lederna, utan *uti* lederna (*í liðum*), och för det fjärde kan en fågels vingar svårligen kallas hans leder eller lemmar. I detta sammanhang kan Vidofner således icke hafva betecknat en fågel. Fattas däremot Vidofner såsom ett träd, närmast såsom en ek, blir det god mening i satsen: de ifrågavarande råa köttstyckena ligga i ekens »krökningar» eller i grenarnes »ledgångar».

2) Fjolsvinnsmal 30. Här hafva vi det nyss diskuterade uttrycket »liggr í Viðofnis vǫlum». Ordet *vala* tyckes kunna hafva två betydelser 1) knota (en betydelse, som dock är mycket osäker) 2) gren, och jag öfversätter därför: »en glänsande lie skall du rikta mot den magiska ört, som befinner sig i Vidofnes grenar». Ty såsom jag förut visat kan betydelsen »knota» här icke användas, äfven om det skulle finnas ett vala = knota. I detta fall betecknar således Vidofner alldeles tydligt ett träd.

3) Fjolsvinnsmal 24. Här frågas, hvad hanen i trädets topp heter, och därpå svaras »Víðofnir hann

heitir» = »Vidofner han heter» d. v. s. här afser namnet en hane i trädet.

4) Fjolsvinnsmal 25. Frågan är här, om det finnes något vapen, »þat er knegi Víðofnir fyr hníga á Heliar siot» = »för hvilken Vidofner må kunna sjunka ned till Hels boning.» Äfven i detta fall är Vidofner tydligen en hane.

För öfrigt förekommer namnet blott bland Snorraeddans »hana-heiti» eller i uppräkningen på de i dikter brukade fågelnamnen.

Ordet användes således i Fjolsvinnsmals *nuvarande* text för att beteckna dels ett träd, dels en fågel i trädet, men detta kan naturligtvis ej hafva varit det ursprungliga, utan diktens författare måste tydligen hafva afsett endera, ehuru senare afskrifvare korrumperat texten för att få den att passa med det då gällande uppfattningssättet. Den nuvarande texten måste således emenderas i endera riktningen. Såsom Bugge visat kan uttrycket »í Viðofnis vǫlum» icke ändras till »í viðar vǫlum», ty detta strider mot diktens metriska lagar, och i följd häraf kan ej det liktydiga uttrycket »í Víðofnis liðum» emenderas till »í viðar liðum». Bugge vill väl i stället för det förra uttrycket läsa »í viði vindsvǫlum», men dels är denna ändring väl radikal, dels kan icke det alldeles korresponderande uttrycket »í Viðofnis liðum» också vara en felskrifning för »í viði vindsvǫlum».

För min del vill jag därför gå den motsatta vägen, och det skall då visa sig, att ändringarna blifva ytterst minimala.

Jag läser då först »Víðofnis hann heitir» i stället för den nuvarande textens »Viðofnir hann heitir».

Paleografiskt är denna ändring ju så godt som ingen, och det finnes härtill en mycket god parallel, till hvilken jag sedan skall återkomma. Öfverallt i Sæmundar-eddan talas det om *Yggdrasils askr*, utom på ett enda ställe, där trädet heter blott Yggdrasill: »ask veit ek standa, heitir Yggdrasill» — således en vändning, som är i det närmaste identisk med »Víðofnir hann heitir». Men i codex regius af Snorraeddan, där denna strof citeras, lyder citatet: »ask veit ek standa, heitir Yggdrasils», och som jag sedan får visa, hafva vi här den ursprungliga läsarten. I detta fall underförstås »ask», i »Víðofnis hann heitir» det nyss förut nämnda ordet »hane». En senare kopist, som icke kände ett träd med namnet Vidofner, men väl en hane, måste naturligtvis antaga, att här förelåg ett skriffel och ändrade därför *Vídofnis* till *Víðofnir*.

Den ofvan under nummer 4 anförda frasen förefaller åtminstone mig vara så pass dålig isländska, att man redan därför kan misstänka en textkorruption. Den har, som man torde märka, på sätt och vis en dubbel konjunktivus — först verbet *knátto* (kunna), som användes i konjunktivisk bemärkelse, och sedan står äfven detta verb i konjunktivus. Jag antager, att här från början stått: þat er *hani* Víðofnis fyr hnígi á Heliar siot» = »för hvilket Viðofnes hane må sjunka ned till Hels boning». Ändringen är icke stor, och det språkliga uttrycket synes mig mera i eddadiktens stil.

Textkorruptionen kan ju tänkas hafva tillkommit på följande sätt. När en kopist skulle återgifva frasen, skref han i stället för ordet *hani* af misstag det

strax efter följande ordet *hnígi*, som ju började med samma bokstaf. Texten fick då följande utseende: þat er hnígi Víðofnis fyr hnígi á Heliar siot. Men detta var klar omening. Med en lätt ändring lyckades då en följande kopist att, som han trodde, återställa den ursprungliga texten: þat er *k*n*e*gi Viðofni*r* hníg*a* á Heliar siot.

Man har nu att välja. Af de fyra ställena i dikten *måste* alltid två ändras. De båda förra synas mig kräfva större ändringar, och det kan ej gärna tänkas, att en kopist ena gången ändrat *í viði vindsvǫlum* till *í Viðofnis liðum* och andra gången till *í Viðofnis vǫlum*, utan han hade väl i så fall gjort samma emendation. Och därtill kommer ett viktigt skäl: betydelsen af ordet Vidofner, som förträffligt karaktäriserar den knotiga och yfviga eken, men däremot svårligen från början kan hafva varit ett fågelnamn.

* * *

Vidofner betecknade således från början trädet och öfvergick först senare till ett namn på hanen i dess topp. Men — kunna vi fråga — hade denne hane ursprungligen intet eget namn? Enligt min mening hade han det, och detta namn var Svafner.

Såsom jag nyss visade var Svafner en fågel, som enligt myten »tärde på» Yggdrasils grenar, och han hade således samma plats och samma funktion som den samtidigt nämnde Ofner. Och på samma gång som Odin i Grimnesmal säger sig bära namnet

Ofner, nämner han ock, att han kallas Svafner[1]. Äfven här föras de således samman, och konsekvensen synes då vara, att Svafnerkulten liksom Ofnerkulten varit en fågelkult, som sedan gått upp i och absorberats af Odinskulten. Vid en kultort kallades denna fågelgud Ofner, Vidofner eller Vidofnes hane, vid en annan Svafner, och författaren till den lärda, teologiska dikten Grimnesmal har därför ganska riktigt sammanfört dem.

Svafner — af *svefja* (participium: svafenn) — betyder »den söfde», och detta namn kan ju också passa såsom ormnamn, då ormen under vintern ligger i dvala. Möjligen är det en dylik tolkning, som gjort, att Svafner af Grimnesmals kopist sammanförts med ormarna under Yggdrasil. Men å den andra sidan är det ej blott ormen, som »sofver» under vintern, utan också björnen, och vinterdvalan är väl icke det karaktäristiska för ormen. Såsom ormnamn är benämningen således icke vidare betecknande.

Jag har tänkt mig en annan förklaring. Såsom jag nyss visade, bestod ritualen vid fågelkulten däri, att fågelguden, som satt i majträdets topp, sköts ned. Men en lefvande fågel skulle naturligtvis ej hafva suttit kvar i trädet, och att binda den hade väl ej häller varit lämpligt, utan i alla dylika fall tyckes man alltid hafva begagnat sig af en konstgjord eller redan död fågel. En dylik kunde ju betraktas såsom »söfd» eller »sofvande», och Svafner skulle således vara det rituella namnet på denna fågelgud.

Möjligheten häraf kan visserligen icke förnekas,

[1] Äfven i en skaldedikt af Hornklofe förekommer Svafner såsom namn på Odin.

men — skall man invända — finnes det i våra källor något *skäl* för en dylik tolkning? Enligt min mening finnes värkligen ett, nämligen i kvädet om Helge Hjorvardsson. Denna dikt består nämligen, såsom allmänt erkännes, af fragment ur olika kväden, men äfven själfva sagan är sammanväfd af flera dylika, som ursprungligen icke haft med hvarandra att göra. På denna fråga vill jag emellertid nu ej inlåta mig, utan vill blott sysselsätta mig med diktens början. En fågel sjunger för Atle, en af konung Hjorvards män, att konung Svafner i Svávaland har en dotter, som är skönare än Hjorvards tre gemåler, och på Atles begäran utfäster sig fågeln att förskaffa konungen den sköna Sigrlinn, så vida konungen lofvar att flitigt blota åt honom samt gifva honom många hof och hargar. Men detta uppslag utföres icke i det följande. På vanligt sätt reser Atle till kung Svafner och friar å Hjorvards vägnar, men får afslag. Så kommer ett nytt motiv, som också värkar fullkomligt abrupt. Atle reser — jämte konung Hjorvard — ännu en gång till Svávalandet och kommer under denna resa till ett hus, på hvars tak en stor fågel sitter och sofver. Denne dödar han med sitt spjut, och sedan upplyses, att fågeln varit en förvandlad människa, Franmar, konung Svafners jarl och fosterfader till dennes dotter. Så kommer själfva slutet, där en alldeles ny person införes och tilldelas en hufvudroll. Hjorvard har fallit in i Svávalandet för att med vapen i hand vinna sin brud. Men sedan historien om Franmars död berättats, fortsätter sagan: »Hrodmar hette en konung, och han friade till Sigrlinn. Han drap svávakonungen och hade härjat och bränt landet. Konung Hjorvard

fick Sigrlinn till brud» — onekligen en högst besynnerlig afslutning och i strid mot all äkta sagostil.

Då vi nu skola analysera denna saga, är det för det första klart, att myt och folksaga här blandats om hvarandra. Fågeln, som fordrar hof och harg samt ymniga blot, är tydligen icke en folksagans fågel, utan en mytisk fågelgud. Men motivet med fågeln, som lofvar att uppträda såsom frieriombud, är däremot icke mytiskt, utan tillhör ganska säkert den profana dikten, och motivet synes vara så pass egendomligt, att det svårligen kan hafva uppstått själfständigt på två olika håll; åtminstone har man, då det samtidigt uppträder på två närliggande litteraturområden, rätt att antaga, att den ena dikten lånat från den andra. Nu förekommer detta motiv äfven i den tyska spilmansdikten Oswald, som antages hafva skrifvits i Rhentrakten mot slutet af 1100-talet. Naturligtvis kan den nordiska dikten ej hafva lånat motivet från Oswald, som är betydligt yngre, och att Oswalds diktare ej känt kvädet om Helge Hjorvardsson, är också tämligen säkert. Däremot är det tydligt, att motivet förekommit i en tredje, äldre — antagligen tysk — saga och från denna, direkt eller genom mellanhänder, lånats såväl till Oswalddikten som till Helgekvädet.

Men detta frierimotiv spelar blott in i Hjorvardsagan och utföres icke; i stället uppträder i fortsättningen en ny fågel, som dödas med spjut, medan den sofver. Vi hafva således åtminstone två olika fågelmotiv, ett från myten och ett från den profana sagan.

I den nordiska sagan uppträder emellertid såväl en mytisk fågel som en konung vid namn Svafner, och häruti ligger ju onekligen en antydan om ett

möjligt samband mellan Hjorvardsagan och myten om fågelguden Svafner, i hvarje fall en uppmaning att undersöka, *om* icke ett dylikt samband värkligen existerar. Det förtjänar då att observeras, att fågeln i sagan är en förvandlad människa, visserligen ej konung Svafner själf, men en person, som står denne mycket nära, nämligen hans dotters fosterfader, och det torde då vara förlåtligt, om man antager att fosterfadern äfven i förvandlingshistorien blott står såsom ett substitut för den värklige fadern, d. v. s. för Svafner själf. Men härtill kommer ännu ett faktum: fågeln »sofver» och skjutes till döds med ett spjut, d. v. s. han har samma död, som i fågelkultens ritual drabbade fågelguden Svafner-Ofner, och man har därför svårt, synes det mig, att undgå att identifiera båda.

Men å den andra sidan är det tydligt, att myten om fågelguden ej kan ursprungligen hafva hört hemma i denna berättelse, och det återstår då att förklara, huru detta motiv kommit in. Motivet i Oswald var detta: en fågel för konungens bud till jungfrun och bringar hennes svar tillbaka, hvarefter konungen begifver sig till hennes land och borttröfvar henne. Alldeles samma motiv anser jag hafva varit det ursprungliga också i Hjorvardssagan. Denna spelar i Svávaland d. v. s. i Schwaben, och sannolikt har sagan äfven lånats därifrån, möjligen via England.

I norden fick man således en *saga* om en Svávakonung, i hvilken saga en fågel spelade en framstående roll. Men redan förut fanns det i norden en *myt* om fågeln Svafner, och denna likhet inbjöd onekligen till en kombination. Före denna kombination hade de båda berättelserna haft följande utseende:

1) Mytens fågelgud Svafner fordrar offer, hof och harg samt dödas sofvande med spjut.

2) Sagans fågel friar å konungens vägnar till svávakonungens dotter, och svávakonungen hette antagligen Sváve (jämför kvinnonamnet Sváva i samma dikt).

Genom att kombinera dessa båda motiv med hvarandra, erhöll man en saga med ungefär detta innehåll: en fågel lofvar att framföra Hjorvards — vi kunna ju antaga, att detta varit hans namn redan i denna sagoformation — frieri till konung Svafners dotter och uträttar ärendet, men Svafner afslår anbudet. Hjorvard rycker då in i Svávaland, Svafner förvandlar sig till en fågel för att med sina trollkonster besvärja anfallet, men dödas, medan han sofver, med ett spjut, och Hjorvard vinner sin brud.

I denna saga är, som man märker, allt det väsentliga, händelsens gång, lånad från Oswaldsagan, men några afvikelser finnas.

1) Fågeln fordrar offer, hof och harg — detta är, som vi funnit, ett drag, som lånats från myten om Svafner.

2) Konungen heter Svafner d. v. s. han har upptagit den mytiske fågelns namn. Anledningen var antagligen den, att han förut hette Sváve, och två så pass lika namn kunde icke gärna förekomma för olika personer i samma saga. Ettdera måste då segra, och det blef Svafner.

3) Konung Svafner förvandlar sig till en fågel och dödas, sofvande, med ett spjut. Att fågeln nedskjutes under sömnen, är ett lån från Svafner-myten. Förvandlingen är en följd af kombinationen. Fågeln

Svafner hade dödats på detta sätt, och då konung Sváve nu trädde i hans ställe, måste äfven han skjutas, under det att han sof. Men han var människa och icke fågel. För att kunna förena dessa båda uppgifter lät då sagoberättaren honom *förvandlas till* en fågel, och därefter motiverades denna förvandling därmed, att han antagit fågelhamn för att värja landet medels trolldom.

I denna äldsta form äga vi emellertid ej Hjorvardssagan i behåll, utan endast i den form, den fått, sedan den kombinerats med Helgesagan, med hvilken den från början säkerligen ej haft något att skaffa. Men denna nya kombination medförde nya förändringar.

Helgesagan tyckes hafva börjat därmed, att hjälten hämnats sin morfaders dråp. Men då kunde icke morfadern hafva dödats af Hjorvard, som nu — genom kombinationen — blef Helges fader. För att undvika denna svårighet, gjorde bearbetaren då icke mindre än tre ändringar, alla i samma syfte:

1) Den, som förvandlade sig till fågel och dräptes, var icke konung Svafner utan blott hans jarl, Franmar. Den dödade var således ej Sigrlinns far, utan blott hennes fosterfader.

2) Icke ens denne dödas af Hjorvard, utan af Atle, en af Hjorvards män.

3) Svafner dödas slutligen af en alldeles ny i sagan införd konung Hrodmar, som troligen tillhört Helgesagan och i denna dödat hjältens morfar, men säkerligen ej haft någon plats i Hjorvardsagan.

Därmed hade Hjorvardsagan kombinerats med Helgesagan. En sista fas i utvecklingen var, att man

alldeles glömde bort, att fågeln värkligen friat å Hjorvards vägnar, och episoden står därför nu blott kvar såsom ett uppslag, hvars vidare utveckling bortfallit.

Tolkningen af Svafnermyten tjänar således till att ytterligare styrka det resultat, till hvilket jag förut kommit rörande Vidofner.

* * *

Vi hafva nu i det hufvudsakliga rekonstruerat Vidofnersagan. Men ännu återstå några punkter. Framställningen i Fjolsvinnsmal har så att säga hypotetisk form; där angifvas blott en följd af villkor, som fordras för att fågelguden skall kunna dräpas. Men det är utan vidare tydligt, att dessa villkor blifvit i positiv form omsatta i en saga, som värkligen berättat, *att* Vidofnes hane på det nämda sättet blifvit dödad.

Den andra punkten rör fågelguden själf. I Fjolsvinnsmal framställes han såsom en hane. Men dylika djurgudar tillhöra forntiden, och i den litteratur, som vi känna, hafva de redan ersatts af gudar med mänsklig gestalt. Att äfven Vidofnes hane förbytts till en dylik yngre gud, veta vi, ty såsom Grimnesmal upplyser, var Ofner ett »binamn» på Odin. Odinskulten har således absorberat den gamla Ofnerkulten, och Ofner har uppgått i Odinsgestalten. Men, kunna vi fråga, finnes i denna yngre gestalt några spår af den äldre? Den grekiska mytologien lär oss ju, att då djurgudar i den senare tron öfvergå till människogudar, stannar dock gärna något af den äldre gestalten kvar, ofta i form af ett djur, som åtföljer guden. Att så varit förhållandet i

norden, har jag redan påpekat; så har bockguden Tor blifvit Tor med bocken, hästguden Ygg-Odin, om hvilken jag strax skall tala, har blifvit Odin med Sleipner, och på samma sätt tror jag, att vi i Odin med korparna Hugin och Munin hafva ett minne af fågelguden Ofner-Odin. I den nuvarande formen är denna myt om de båda korparna tydligen en lärd, teologisk allegori för öfvergudens vidtfarande tankar,[1] men jag tror, att det bakom denna allegori döljer sig en värklig myt. Den äldre myten hafva vi, visserligen icke såsom ren myt, utan redan i sagans yngre gestalt kvar i Snorres berättelse om Dag den vise.

Att Dag, liksom de öfriga konungarna i Ynglingatals äldre del, är en gammal svensk gud, är i och för sig ytterst sannolikt, och hans historia har onekligen ganska egendomliga beröringspunkter med myten om Ofner-Odin. Liksom Odin är han underbart vis, och denna visdom får han genom en sparf, som flyger ut i världen att kunskapa likt Hugin och Munin — men i denna sparf hafva vi enligt min mening den värkliga mytiska förebilden till de båda allegorierna Hugin och Munin. Tydligen har sagan ursprungligen haft den innebörden, att Dags lif varit bundet till denna fågel: sparfven dräpes, han vill hämnas den, men dödas omedelbart därefter. Bakom detta ligger med all sannolikhet en fullt naturlig utveckling af Ofnersagan. Ofner hade äldst varit ett träd, men sedermera öfvergått till en fågelgud, en fågel sittande i trädet, och denna fågel representerade trädguden.

[1] Att fåglarna äro korpar, beror naturligtvis därpå, att Odin i senare tid framför allt var en stridsgud, och korpen var ju slagfältets fågel.

själ. Slutligen hade han från en fågel utvecklats till en mänsklig gud, åtföljd af en fågel, men gudens »själ» var fortfarande »dold» i fågeln, och när denna dödades, var det också ute med Dag den vise.

I hvarje fall visar Grimnesmals identifikation af Odin och Ofner, att den senare inom den mytiska diktningen erhållit mänsklig gestalt och uppgått i den förra. Den saga, med hvilken vi nu sysselsätta oss, bör därför en gång — då vi insätta Odin i stället för Ofner — hafva haft följande lydelse: Odin är osårbar för alla vapen, men hans fiende Loke smider ett, som dock kan dräpa honom. Detta förvaras på ett svårtillgängligt ställe, i dödsriket, och vaktas af ett demoniskt väsen. Odins trygghet ökas ytterligare däraf, att ingen kan komma öfver detta svärd, så framt han icke med en gyllene lie afskär en i en viss ek växande mistel. En Odinsfiende — hvilken veta vi icke; vi kunna ju kalla honom X. — får emellertid känna dessa villkor. Han bryter misteln, tränger tack vare dess kraft ned i dödsriket, kufvar den vaktande demonen, bemäktigar sig svärdet och dräper Odin.

Det var nu denna saga, som råkade i kontakt med den danska sagan om Balder och Hod, hvars innehåll såsom vi erinra oss var detta: tvänne danska konungar Balder och Hod ligga i strid med hvarandra. Balder hämtar sin kraft af ett underbart lifselixir. Men tack vare några hjälpande feer får Hod för det första underrättelse om hemligheten samt för det andra en underbar ring eller gördel, som sätter honom i stånd att bemäktiga sig elixiret. Han röfvar det från de öfvernaturliga väsen, som vakta det, och därmed är det ute med Balder. Dennes fylgja uppen-

barar sig för honom och förkunnar hans död, han tynar bort, dör och jordas i en präktig grafhög.

Dessa båda sagor erbjuda så pass många likhetspunkter — särskildt kunna ju de båda hufvudmotiven nästan sägas vara varianter af ett och samma — att en sagoberättare, som lärt känna båda, onekligen måste känna sig frestad att kombinera dem till en enda.

En dylik kombination kunde naturligtvis mynna ut i många olika resultat. Men då vi nu skola försöka en rekonstruktion, hafva vi ett osvikligt kriterium på riktigheten af vår rekonstruktion. Intet drag får nämligen finnas i denna nya saga, som icke antingen finnes i någon af de båda källorna eller indirekt kan härledas ur själfva kombinationen, och vidare måste hvarje drag återfinnas antingen i båda eller endera af de båda ur denna rekonstruerade saga härledda versionerna, nämligen Snorres berättelse och den norska fornaldarsagan.

Vi vända oss först till hufvudmotivet: i det ena fallet ett underbart lifsvatten, i det andra en mistel och ett svärd. Alla tre hade mycket väl *kunnat* bibehållas, och vi hade kunnat få en saga af t. ex. följande innehåll: för att bemäktiga sig svärdet, måste hjälten först bryta misteln, men blott så vida han drack af vattnet, blef detta honom möjligt. Folksagor af denna typ finnas, exempelvis den af Kauffmann meddelade lapska sagan om »jätten, hvars lif var doldt i ett hönsägg». I denna saga måste hjältens hjälpare först slå sönder en tunna, ur hvilken ett får kommer fram, hvilket dräpes af en annan hjälpare. Ur fåret flyger en höna fram, men infångas af en tredje hjäl-

pare, och i hönan påträffas ett ägg, som hjälten bemäktigar sig och förstör, hvarigenom jätten dör.

En annan utväg var emellertid också möjlig — berättaren kunde helt enkelt såsom öfverflödigt stryka motivet med lifsvattnet, och detta tyckes han också hafva gjort, ty det återfinnes hvarken i den isländska eller i den norska sagan.[1] Däremot bibehöll han Ofnersagans dubbelmotiv, svärdet och misteln, och detta visar sig lätt vid en jämförelse med de båda dottersagorna. I *fornaldarsagan* kan hjälten blott dräpas af ett magiskt svärd, förvaradt i den yttersta norden och vaktadt af dvärgen Miming, som har det »arctissimis obseratum claustris.» I det sista uttrycket igenkänna vi Vidofnersagans nio trollås, och att dvärgen Miming fått ersätta Sinmara beror tydligen på den allmänna tendensen i de nordiska sagorna att göra dvärgar till svärdvaktare. Dödsriket är däremot kvar i den form, i hvilket det ofta uppträder i den senare nordiska sagan. I sin förträffliga, förut citerade skrift har Schoning på ett öfvertygande sätt visat, att äfven för den ursprungliga uppfattningen låg jotunheimar, dödsriket, i den yttersta norden, och det befolkades af rimtursar d. v. s. frostjättar. Saxo själf ger oss för öfrigt ett annat exempel härpå, då han i den åttonde boken skildrar Thorkillus' resa. Att det bakom fornaldarsagan härom ligger en vida äldre mytisk saga om en dödsrikesfärd, är allmänt erkändt, och det är då intressant att se, att färden skildras såsom en resa till Bjarmaland, till det eviga mörkrets och den hemska köldens rike.

---

[1] Naturligtvis kan det hafva funnits i bägge, men i båda fallit bort. I sak betyder detta ju detsamma.

Äfven Vidofnersagans detaljer gå således igen i *fornaldarsagan*. Men däremot har denna på någon punkt i sagans utveckling låtit mistelmotivet falla.

Den *isländska* sagan, sådan vi känna den, har däremot gjort ett misslyckadt försök att på ett nytt sätt kombinera de båda motiven. På Island visste man icke, huru en mistel såg ut, man trodde den vara en smal, rörliknande växt, och man kom då på den tanken att på så sätt slå ihop motiven, att man lät vapnet vara förfärdigadt af mistel. Men ett svärd kan icke förfärdigas af trä, och i följd däraf förändrades svärdet till ett spjut. I samband därmed måste detaljerna blifva andra. Misteln kunde ju ej vara inläst under trollås, ty den måste *växa* någonstädes, och den i Vidofnersagan upptagna svårigheten att finna det dödsbringande vapnet utbyttes därför mot en annan mera passande: ingen (utom Frigg) vet af, att misteln har den ifrågavarande egenskapen. I samband härmed föll färden till dödsriket bort, ehuru vi — såsom det sedan skall visa sig — troligen återfinna både själfva färden och Sinmara på en annan plats och i ett annat sammanhang i den isländska sagan.

Denna rent isländska kombination var emellertid, som det synes, icke den enda. Det finnes på fornnorska en saga, Hromundar saga Greipsonar, som äger ytterst starka beröringspunkter med Balderssagan. Att närmare utreda detta förhållande ligger emellertid utanför mitt ämne, och jag vill här blott påpeka en punkt. Ur en graf, som vaktas af en död bärsärks vålnad — en reminiscens af den äldre sagans döds-

rike — röfvar hjälten ett svärd, som bär det egendomliga namnet Mistilteinn. Efter det föregående är upphofvet till detta namn ganska tydligt. Vi hafva här en ny kombination af de båda motiven: i stället för ett svärd eller spjut *af* mistel har man här ett svärd, som *heter* Mistilteinn — onekligen ett vida bättre sätt att lösa svårigheten än det, som valdes på Island.

Från hufvudmotivet vända vi oss till de uppträdande personerna. Att dråparen X i Vidofnersagan skulle identifieras och sammanfalla med Hod, dråparen i Balderssagan, är utan vidare klart. Namnet togs från den senare, och vi få således icke veta, hvad den förre hetat. Men i Vidofnersagan hade X haft hjälp af Loke, under det att Hod i Balderssagan biståtts af några välvilliga feer. Hjälparen kom också i den nya sagan, vikingasagan, att uppträda in duplo, — i det att både Loke och de välvilliga feerna uppträdde till hjältens bistånd — men efter någon tid lät man detta dubbelmotiv falla: den norska sagan uteslöt Loke, den isländska feerna. Hos Snorre är det Loke, som ger Hod det dödsbringande mistelspjutet, i den norska fornaldarsagan var det, såsom vi sågo, några valkyrior, som för Hod yppade hemligheten med Balders osårbarhet och gåfvo honom anvisning på, hvar han skulle finna trollsvärdet — att folksagans feer i den krigiska vikingasagan öfvergått till valkyrior, är en fullt naturlig, poetisk utveckling af motivet.

Svårigheten i denna punkt ligger i att rekonstruera sagan, sådan den tedde sig på den tid, då *båda* motiven ännu användes i sagan. Men äfven detta

torde låta sig göra. I *Vidofnersagan* omtalas Loke *blott* såsom den, hvilken förfärdigar svärdet. Denna plats bibehöll han i vikingasagan, men till en början sträckte sig hans deltagande i handlingen icke längre än till denna punkt. I *den danska Balderssagan* hade de feer, som bistått Hod på följande sätt ingripit: dels underrätta de honom om, att Balders lif är bundet vid elixiret, dels gifva de honom en underbar ring, som sätter honom i stånd att röfva detta. I vikingasagan motsvarades lifsvattnet af trollsvärdet, och som man torde märka korresponderar ringen med misteln: blott den, som äger ringen kan röfva lifsvattnet, och blott den, som bryter misteln, kan bemäktiga sig svärdet. Feernas plats i *vikingasagan* var därmed klar: dels gifva de Hod anvisning på det af Loke förfärdigade svärdet, dels yppa de, att han dessförinnan måste bryta misteln. I *den isländska sagan* föllo sedan feerna bort, och Loke inträdde i deras ställe; i *den norska sagan* utmönstrades däremot svärdets förhistoria — liksom mistelmotivet — samt därmed ock Lokes person.

Ofner-Odin och Balder hade också kunnat utan vidare sammanfalla liksom X och Hod. Men för denna konsekvens synes sagoberättaren hafva dragit sig, och man kan säga, att Vidofnersagans Odin både sammanföll och icke sammanföll med Balder. Den nye hjälten blef Balder, som faller för det magiska svärdet, men Odin stannade kvar i sagan såsom Balders hjälpare. Anledningen härtill var antagligen följande. Hod hade i den nya sagan fått en gud, Loke, till hjälpare. Korrespondensen fordrade då, att en annan gud stäldes vid Balders sida, och denne kunde då na-

turligen ej blifva någon annan än Odin, som ju redan fanns i den äldre saga, från hvilken äfven Loke stammade. Detta drag — att Odin hjälper Balder — återfinnes både i fornaldarsagan och hos Snorre, och har således kommit in i vikingasagan, men hos båda är han icke blott Balders hjälpare, utan äfven hans fader, och äfven detta drag bör således hafva förekommit i den gemensamma ursagan. Att hjälparen upphöjes till dignitet af fader, är ju i och för sig ganska rimligt, och här medvärkade dessutom antagligen den omständigheten, att Odin i den nordiska Olympen öfvergått till att blifva de öfriga gudarnes fader, om än icke i folktron, så dock i dikten.

I sammanhang härmed förtjänar ett drag att beaktas. I vikingasagan, liksom i dottersagorna, är Balder hård mot alla vapen. Detta drag stammar naturligtvis från Vidofnersagan, där hjälten likaledes är »hård», och det korresponderar med den danska sagan, där lifsvattnet ju spelar en motsvarande roll. Men i den danska sagan hade Balder antagligen af några skyddande feer fått detta elixir. Då nu Odin i vikingasagan trädde i feernas ställe såsom Balders beskyddare, följer däraf, att det måste hafva varit han, som gjort Balder osårbar — och i så fall vid två olika tillfällen: först mot vapen i allmänhet, och sedan, när trollsvärdet fabricerats, genom att binda dess begagnande samman med misteln.

Äfven detta motiv utvecklades olika i de båda dottersagorna. Af skäl, för hvilka jag i det följande skall redogöra, trädde Odins gemål Frigg i den isländska sagan i Odins ställe och är den, som förlänar Balder osårbarhet. I fornaldarsagan får Balder osår-

barhetsdräkten af några valkyrior, och dessa valkyrior böra här tvifvelsutan — såsom vanligt — betraktas såsom Odins utskickade sändebud.

Jag har nu sökt visa, till hvilket resultat en kombination af de båda sagorna måste leda, och det återstår blott att sammanfatta innehållet.

Balder och Hod äro i strid med hvarandra. Balder är Odins son, och Loke är hans fiende. Hans fader och hjälpare har emellertid gjort honom hård mot alla vapen, då Loke förfärdigar ett svärd, som han gömmer i dödsriket, där en demon vårdar det, och med detta svärd kan Balder nedläggas. Men — så måste vi tänka oss saken — Odin kommer åter till sonens hjälp, och genom sina trollkonster värkar han, att ingen kan komma i besittning af svärdet, som icke först bryter en underbar mistel. Genom några hjälpande valkyrior — vi äro nu på vikingasagans mark och folksagans feer öfvergå därför till stridbara valkyrior — får Hod emellertid veta, dels att och hvar det dödsbringande svärdet finnes, dels hemligheten med misteln. Han bryter då misteln, tränger ned i dödsriket, bemäktigar sig svärdet och anfaller Balder. I den nu början de striden togo äfven Odin och Loke del, den förre på Balders, den senare på Hods sida — och här hafva vi det första uppslaget dels till den stora teomakien i fornaldarsagan, i hvilken Odin och de öfriga gudarna kämpa på Balders sida, dels till Snorres framställning, enligt hvilken Loke är Hod behjälplig vid dråpet på Balder.

Sedermera uteslöt fornaldarsagan Lokes deltagande i striden, under det att Snorre utmönstrade Balders medhjälpare.

Därmed hafva vi nått fram till en ny station på vägen till Snorre och fornaldarsagan. Denna kunna vi kalla *den första vikingasagan*, ty det är tydligt, att vi ännu hafva en eller två stationer, innan vi hinna fram till vårt slutmål. Men innan vi gå vidare, återstår en undersökning, som jag ur metodisk synpunkt redan bort göra, men som jag af hänsyn till öfverskådligheten uppskjutit tills nu.

* * *

Berättelsen om Vidofner rör sig visserligen, såsom vi funnit, med idel mytiska föreställningar, men den är dock knappast en ren myt, utan snarast hvad jag skulle vilja kalla en kultsaga. I förhållande till de myter, vi förut undersökt, är den alltför komplicerad, och vid en analys visar det sig lätt, att vi här hafva en saga d. v. s. en dikt, sammansatt af flera element.

Två olika motiv kunna genast iakttagas: mistelmotivet och fågelmotiven, båda tydligen mytiska och afsedda att förklara en viss ritual. Tanken i den förra myten är, såsom jag visat, att misteln innehåller gudens lif och att den, som vid den religiösa ceremonien bröt denna mistel, därmed förvärfvade sig makt öfver gudens lif, gjorde sig växtanden underdånig. I regeln skedde denna mistelskörd två gånger om året, vid julen och vid midsommartid, och i det senare fallet var syftet med all sannolikhet att »föra sommar i by», d. v. s. att föra den koncentrerade

växtkraften till åkrar, boskap och människor[1]. Men mistelbrytningen kunde ock beteckna ett offer: guden dödades af den offrande, men blott för att han skulle stå upp till förnyad lifskraft.

Fågelmotivet har haft samma innebörd. Hanen i majträdets topp representerar den hemlighetsfulla växtgudomligheten, och då hanen vid vårfesten skjutes, har man därmed utfört ett offer af samma slag och med samma syfte som det nyssnämda.

Emellertid få vi således två olika ritualer och äfven två olika myter. Liksom den hedniska ritualen i allmänhet, så utfördes nog också dessa riter i en half dramatisk form, och för att belysa detta vill jag påpeka en grekisk parallel. I Aten firades en fest till Zevs ära, hvarvid tillgick på följande sätt. En tjur leddes fram till altaret, där han åt af de där lagda sädeskornen. Då framträdde en man, som slog ihjäl tjuren och därefter grep till flykten. Man anstälde genast en fingerad förföljelse, som likväl snart instäldes, men yxan, med hvilken han förrättat dådet, blef däremot efter en anstäld rättegång dömd att föras utom landets gränser. Innebörden är tydlig. Tjuren, som dödas, är guden själf, som offras, men den offrande betraktas såsom brottslig och straffas genom en fingerad dom. Alldeles samma föreställningssätt finnes emellertid också i Sverige. Vi minnas, att växtgudomligheten ansågs innebo i den sista kärfven. »Att afmeja denna — säger Hammarstedt — blef således

[1] Enligt Plinius beredde druiderna af den skördade misteln en dekokt, som dels skyddade mot gift (således innehöll lifskraft), dels gaf ofruktsamma kreatur förmågan att föda.

höjden af brottslighet mot åkerfältets gud. Mångenstädes bemöttes ock därför den, som fick på sin lott att skära denna sist kvarstående säd, mer eller mindre såsom en missdådare.» Men detta föreställningssätt återfinnes i nästan all ritus: den, som offrade guden, betraktades såsom hans motståndare, och genom detta offer ådrog han sig en fingerad skuld, från hvilken han sedan löstes. Ritualen vid offren fick därför den halft dramatiska karaktären af en kamp mellan tvänne något så när jämnbördiga motståndare.

Så bör det också hafva varit vid de tvänne ritualer, med hvilka vi nu sysselsätta oss. Ceremonien bör hafva varit den, i det ena fallet, att en man med en sakral lie afskar misteln och sedan straffades för detta brott, i det andra, att han sköt fågeln och i följd däraf betraktades såsom gudens dråpare. Själfva myterna kunna blott hafva utgjort en poetisk omskrifning af dessa fakta.

Emellertid fanns det ett mycket starkt skäl att förena dessa båda myter till en enda kultsaga. De båda ritualerna förekommo nämligen med all sannolikhet vid samma fest — vid vårfesten — och i grunden voro de ju blott olika uttryck för samma sak. Resultatet af en dylik kombination — hvarigenom vi således lämna den rena myten och beträda sagans mark — kan gärna blott blifva ett: guden har en fiende, som vill döda honom. Gudens lif är emellertid förbundet med misteln, och det gäller därför för motståndaren att bemäktiga sig denna. Han lyckas, får därmed makt öfver fågelgudens lif, och han skjuter honom.

Denna enkla kultsaga är emellertid långt ifrån

densamma som Vidofnersagan. Den första och viktigaste skillnaden är den, att det dödsbringande vapnet i den senare sagan visserligen är något obestämdt, men snarast synes vara ett svärd, under det att fågeln tydligen dödats med en pil såsom vid de senare skyttefesterna. Detta svärd är vidare gömdt i dödsriket, och gudens motståndare har hjälp af Loke — punkter, till hvilka ingen motsvarighet finnes i den nyss omtalade kultsagan.

Emellertid är det å den andra sidan tydligt, att Vidofnersagan endast är en senare form af den äldre kultsagan, och frågan blir då, *huru* den förra kunnat utveckla sig till den senare. Såsom jag förut påpekat, äro endast tvänne vägar möjliga: antingen är det genom motivens inre logik eller genom tillkomsten af ett nytt motiv, som en saga utvecklas till en annan. Så vidt jag kan se kunna bägge förklaringarna här användas, ehuru naturligtvis i värkligheten utvecklingen skett blott på ettdera sättet.

Ett sätt, på hvilket en enklare saga öfvergår till en mera komplicerad, består i en utveckling af hvad jag skulle vilja kalla svårighetsmotivet. Ursprungligen finnes *en* vansklighet för hjälten, men denna kan dubbleras och trippleras. Dessa sekundära svårigheter kunna icke direkt betraktas såsom nya sagomotiv, utan endast såsom varianter af det första, och i stort sett drifves således utvecklingen fram genom ett af de ursprungliga motivens egen kraft. Vi kunna såsom exempel taga den nyss anförda sagan om »jätten, hvars lif var doldt i ett hönsägg». Det ursprungliga motivet ligger här i sagans titel, men en senare sagoberättare kan amplifiera detta, så att han döljer ägget

i en höna, hönan i ett får och fåret i en tunna. Något nytt motiv har i värkligheten icke tillkommit, utan det är samma motiv, som vidare utvecklats. I den kultsaga, som vi nu undersöka, fanns ett dylikt svårighetsmotiv: hjälten kunde dödas, endast så framt misteln bröts. Men denna svårighet kunde dubbleras: han kunde dödas, blott så vida misteln bröts *och* man använde ett visst vapen. Svårigheterna hafva därigenom endast förvandlats från en till två. En tredje fas i denna utveckling var att göra detta vapen synnerligen svåråtkomligt: det döljes i själfva dödsriket, där det gömmes under nio trollås och där det vaktas af en särskild Kerberos. Hjälten måste således företaga en färd till Hadeslandet, hvars portar öppnas för honom genom mistelns kraft. Nästa punkt är blott en konsekvens af den förra: vapnet, som således är ytterst värdefullt, måste hafva en historia, vara förfärdigadt af någon viss person, och då det förvarades i dödsriket samt ägde den dödsbringande förmågan, var det fullt logiskt, att man gjorde dödsguden Loke till dess fabrikator. Slutligen kom den sista konsekvensen: ett dylikt dyrbart vapen, doldt i dödsriket under nio lås, vaktadt af Sinmara och förfärdigadt af Loke, kunde dock icke gärna vara en simpel pil. I andra sagor voro dylika vapen svärd, och så nobiliserades pilen till ett svärd eller rättare till något obestämdt vapen, som dock närmast måste fattas såsom ett svärd.

Sådan *kan* utvecklingen *möjligen* hafva varit. Men det är vida troligare, att ett nytt motiv tillkommit, och att Vidofnersagan utvecklats icke ur två, utan ur tre myter. I så fall bör denna myt hafva

varit af den art, att man haft värklig anledning att kombinera den med de båda förra. Då nu dessa voro förklaringar af riter vid vårfesten, bör gärna ock den tredje myten hafva refererat sig på någon där brukligceremoni, ty den naturligaste anledningen till en kombination af olika myter är tydligen den, att de så att säga ingått i samma festprogram. Först förekom en ceremoni, och då man frågade efter dess betydelse, svarades det med en myt. Strax därefter följde en ny ceremoni och såsom förklaring en annan myt, och det var då en fullt naturlig drift man följde, när man sökte att kombinera dessa båda myter i en enda kultsaga. Den tredje myten, som vi söka, bör därför gärna hafva förklarat en tredje ceremoni vid samma fest och bör därför, ehuru ritualen varit olika, hafva haft samma mytiska innebörd som de båda andra d. v. s. hafva behandlat ett offer af växtguden.

Olyckligtvis innehålla de gamla källorna ingenting om denna vårritual öfver hufvud taget, och vi stå således här utan all ledning. Men då det vid de båda andra myterna visade sig, att dessa riter trots kristendomen envist lefvat kvar såsom folkbruk vid den nämnda tiden, böra vi naturligtvis äfven i förevarande fall vända oss till samma källa. Frågan är då: finnes det en folklek, som dels kan anses återgå till en hednisk vårritus, dels förklarar den myt, vi söka?

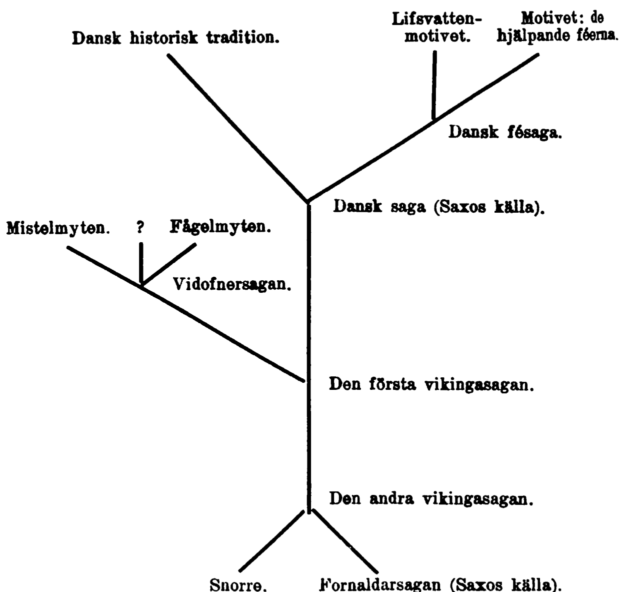
Hvad den sökta myten beträffar, känna vi ju åtminstone några af dess konturer: vegetationsguden bör här hafva fallit för svärd, och hans fiende har antingen varit dödsguden själf eller ock har han fått hjälp af denne. Ty dessa punkter voro just de, som icke

omedelbart framgingo af kombinationen mellan mistel- och fågelmotiven. Foga vi däremot till detta tredje motiv, hafva vi alla momenten i Vidofnersagan klara.

Bland de bruk, för hvilka Troels-Lund i sitt bekanta arbete redogör, är det, så vidt jag kan se, blott två, som här kunna komma i betraktande. Det ena af dessa var den ärevördiga och tydligen uråldriga svärddansen, hvilken i regeln uppfördes under fastlagen, dit man i Danmark och Södra Sverige förlagt flera af dessa gamla vårceremonier. De deltagande buro i händerna dragna svärd, som de till en början svingade öfver hufvudet, därpå korsades svärden och slutligen blefvo rörelserna allt häftigare och häftigare. Att denna svärddans är en rest af någon hednisk ritus, är ytterst sannolikt, enär de flesta dylika folklekar ej äro annat än förstuckna riter, och det kunde ju tänkas, att det funnes ett samband mellan denna ritus och Vidofnersagan. Men ännu så länge äro vi icke i stånd att inse detta sammanhang.

Det andra bruket, på hvilket man skulle kunna tänka, är striden mellan majgrefven och vintergrefven, till hvilken strid jag sedermera skall återkomma. Också bakom denna folklek döljer sig utan allt tvifvel en hednisk ritus, men så vidt vi ännu känna denna, kan den här icke hafva haft någon betydelse, enär det är majgrefven, som dräper vintergrefven, under det att innehållet i den myt, vi söka, snarast varit rakt motsatt: en dödsgud, som dräper en vegetationsgud.

Resultatet af denna senare undersökning har således, åtminstone t. v., blifvit negativt, och det stamträd, vi hittills kunna göra upp för Balderssagan, har således följande utseende:



För Vidofnersagan skola vi möjligen i framtiden nödgas tillfoga en tredje källa. Den uppgift, som nu emellertid närmast föreligger, är att finna den eller de nya sagor, som tillkommit, då den första vikingasagan utbildades till den andra. Ty utan dylika nya motiv är en dylik utveckling icke tänkbar.

Dioskursagan.

Hos en mängd gamla folk kunna vi iakttaga en hästkult, primitiv och rå samt därför äfven så godt som utplånad i de yngre skrifter, i hvilka vi studera forntidens religiösa föreställningssätt. Vi vända oss först till Indien, och där möta vi i Vedahymnerna ett gudapar, de båda Asvinerna, hvilka där särskildt firas såsom hjälpbringande väsen: de frälsa ur sjönöd, de göra lama gående och blinda seende. En myt berättade, att gudinnan Saranyu en gång förvandlat sig till ett sto och födt dessa »hästherrar» till världen. Man tänkte sig dem också alltid såsom ridande eller åkande, således städse i förbindelse med hästar — namnet kommer af Asva = häst — och den vanliga uppfattningen är, att Asvinerna själfva äldst tänkts såsom hästar, ehuru de sedan antropomorfiserats.

I Grekland hafva vi som bekant ett liknande par, som i Lakonien kallades Tindarider (hammargudens söner), i Attika Anakes (herrarna), stundom blott »gudarna», men oftast dioskurerna (gudasönerna). Äldst tyckas de hafva saknat individuella namn, och det var först senare, som de identifierades med Kastor och Polydeukes. Såsom Wilamowitz visat, tänkte man sig dem ursprungligen såsom tvänne hästgudom-

ligheter, men i och med den allmänna antropomorfiseringen öfvergingo de till tvänne ridderliga ynglingar, ridande eller åtminstone ständigt åtföljda af tvänne, vanligen hvita hästar. Från början blott en bondekult, som tyckes hafva tillhört det grekiska fastlandet och icke synes hafva varit Homeros bekant, blef dioskurkulten tack vare dessa hästar särskildt populär under den episka, ridderliga tiden, och myten trängde därför in i hjältesagan, där de båda gudomliga ynglingarna kommo att framstå såsom förebilder för all ridderlig idrott. I samband härmed blefvo de äfven krigiska gudar, som anropades i strid. Men denna krigiska karaktär synes icke hafva varit den ursprungliga, utan i stället voro de från början blott hjälpbringande gudar, som beskyddade kvinnor, bisprungo i sjönöd samt vid sjukdomar — alldeles som de indiska Asvinerna. Deras mest berömda kultort låg i Lakonien, i Terapne, och där ansågos de lefva under jorden, hvilket afgjordt talar för, att de äldst varit ktoniska gudar. Enligt Pindaros, Euripides, en interpolation i Odysseen m. fl. källor lefde dioskurerna en dag under jorden, en annan öfver den, och de tyckas således hafva varit ett slags växlingsgudar. Källan till denna uppgift förefaller väl vara den nu förlorade hjältedikten Kypria, men föreställningen kan ock vara äkta gammal folktro.

I Grekland fanns också en annan egendomlig hästmyt, som i hvarje fall ganska mycket påminner om den indiska. I Arkadien dyrkades en kvinnlig och ktonisk lokalgudomlighet Erinys, som sedermera identifierades med den stora ktoniska gudinnan Demeter. Om denna Erinys berättades, att hon nödgats

fly för att undvika Poseidons brunst. Hon förvandlade sig då i ett sto, men Poseidon hann upp henne, antog hingstgestalt och betäckte henne, hvarpå hon födde hästen Erion eller Areion. Bakom denna förvandlingshistoria ligger, såsom alla moderna mytologer erkänna, ett äldre föreställningssätt, enligt hvilket Poseidon *var* en hingst och Erinys ett sto. Poseidons »binamn», Hippios, vittnar härom, och en gammal kultbild af Demeter-Erinys i Phigaleia hade, i enlighet härmed, ett hästhufvud på den för öfrigt mänskliga kvinnokroppen. Ett annat minne om denna primitiva kult hafva vi däri, att Demeters prestinnor i Lakonien kallades »fålar».

Men dessa dioskurer dyrkades ock hos letter, kelter och germaner. Hvad kelterna beträffar hafva vi en uppgift af den grekiske författaren Timaios. Då han omtalar, att argonauterna (med hvilka dioskurerna enligt sagan följde) varit i Gades i Spanien, fortsätter han: »Såsom bevis härför åberopa de bland annat den omständigheten, att de vid Oceanen boende kelterna främst bland gudarna dyrka dioskurerna; de skola nämligen hafva en tradition från gammal tid, att dessa gudar kommit till dem från Oceanen.» Tyvärr känna vi så ytterst obetydligt till den keltiska religionen, att detta är den enda uppgift, vi hafva om det gudomliga brödraparets dyrkan hos dessa folk.

Vi vända oss därpå till germanerna. Då Tacitus i sin bekanta beskrifning kommer till en vandalisk stam Nahanarvalerna, yttrar han: »hos dem visas en lund, som sedan uråldriga tider åtnjutit religiös helgd. En prest i kvinnodräkt (egentligen: i kvinnlig prydnad = muliebri ornatu) gör där tjänst, men som gu-

dar nämna de, för att begagna en romersk omskrifning, Castor och Pollux. Det är innebörden, men namnet är Alci. Några bilder förekomma här icke, intet spår af utländsk vidskepelse, utan de dyrkas såsom bröder och ett ynglingapar». I en uppsats, som i allmänhet vunnit mycket erkännande, har den berömde germanisten Müllenhoff sökt att komma denna kult närmare in på lifvet, och jag lånar därför från honom några satser. Kulten var, såsom vi sågo, vandalisk, och enligt den gotiske författaren Jordanes kallades den vandaliska konungafamiljen Asdingi. Likaså vet man, att en vandalisk stam, som slog sig ned i Dakien, hette (på grekiska) Astingoi. Gotiskt skulle dessa båda namn lyda Hazdingos, och då detta ord är bildadt af *hazds (nordiskt: haddr = kvinnohår) och således skulle betyda: de med kvinnohår försedde, ser Müllenhoff häri ett samband med den vandaliska kult, som sköttes af presten i kvinnoprydnad. Müllenhoff vänder sig därefter till den nu visserligen blott på norska kända Didrikssagan, som likväl, såsom stödd på saksiska köpmäns berättelser, återgifver den lågtyska traditionen, och han fäster sig där vid en saga, som förekommer i icke mindre än tre varianter. Sagan handlar om tvänne bröder, och efter en längre bevisföring kommer Müllenhoff till det resultatet, att deras gemensamma namn måste hafva varit Hartungar. Detta åter motsvarar alldeles det gotiska Hazdingos, det nordiska Haddingjar och det angelsaksiska Heardingas. Här skulle vi således hafva återfunnit det vandaliska brödraparet. Sagans urgestalt skulle enligt Müllenhoff hafva varit denna; den äldre brodern, Hartnît, faller i kamp mot ett odjur,

som slukar honom, men i den yngre brodern, Hartheri, finner han en hämnare. Denne dödar draken, bestiger broderns häst och gifter sig med dennes enka.

En sak, på hvilken man i Tyskland lagt mindre vikt, är, att den lågtyska traditionen lokaliserar Hartungsagan i Ryssland. Den äldre brodern är nämligen härskare i Holmgard d. v. s. Novgorod. Men Novgorod var såsom vi veta hufvudorten för det varjagiska väldet i Ryssland, och då en sagas lokalisering i regeln antyder, hvarifrån sagan kommit, är det alla skäl att antaga, att lågtyskarna lånat denna saga från Novgorod. Och vägen är mycket lätt funnen. I Novgorod hade både nordtyskar och skandinaver sina handelsfaktorier, och liksom Didrikssagan i Bergen berättades af tyska köpmän för norska, som satte den i skrift, så har tydligen lågtyska köpmän hört denna berättelse i Novgorod och sedan fört den hem till sitt land. Men vid den tid, som här kan komma i fråga, var Novgorod en varjagisk d. v. s. skandinavisk stad, där det satt en konungaätt af uppsvensk börd. Sannolikheten talar således för, att Hartungsagan ursprungligen varit svensk, och då man måste utgå från, att det bakom denna saga ligger en gammal vandalisk kult, blir frågan den, om man kan antaga en beröring mellan nordbor, särskildt svenskar, och vandaler.

Då man talar om de olika stammarnes vandringar under denna upprörda tid, synes man mig ofta göra sig skyldig till ett fel: att, då ej motsatsen direkt kan bevisas, antaga, att hela stammen hållit hop på dessa tåg, under det att i värkligheten tydligen en del drog åt ett håll, en annan åt ett annat. Att t. ex. goterna i södra Europa äro samma stam som

gutarna på Gottland och götarna i Västergötland (äldst, hos Jordanes, gautigots = älfgoter) är en sanning, som allt mer och mer börjar tränga sig fram, och med säkerhet vet man, att en del af herulerna befunno sig i Sverige, under det att en annan del vistades i södra Europa. Att vandalerna, hvilka som bekant hamnade i Nordafrika, äfven utsändt skaror åt annat håll, torde knapt kunna bestridas, så vida ortsnamnen äga något vittnesbörd. En vandalisk stam var silingi, och namnet *Sel-und* (nu Seland) förklaras gifvet bäst, om man antager det betyda »en af seler bebodd ort» (liksom Vär-end »ett af verar eller virdar bebodt land»). Vendsyssel på Jutland måste också hafva sitt namn från dessa vandaler, och i det uppländska sockennamnet Vendel ser jag likaledes ett bevis för, att denna under forntiden — af graffälten att döma — mycket folkrika trakt varit boplats för en vandalisk koloni. Möjligheten att en vandalisk kult kunnat blifva känd i Danmark och i Sverige, synes mig därför ganska stor.

Vi skola då vända oss till de rent nordiska källorna för att se, om vi där finna några spår af en hästkult eller en kult af ett dioskurpar.

Till en kult höra offer och sakrament, och kunna vi påvisa, att dylika funnits, är också kultens existens säker. Sakramentet består, enligt den vanligaste formen, däri, att dyrkaren äter guden och dymedels tillegnar sig hans kraft, och nu vet man, att den egentliga sakramentala födan i norden bestod i hästkött. Men enligt alla religionshistoriska analogier förutsätter detta, att man en gång dyrkat en gudomlighet, som haft hästgestalt, ehuru djurguden sedan måhända

antropomorfiserats. Som bekant förbjöds denna hästätning af de kristna missionärerna, och hästätning ansågs ju mycket länge såsom det mest afgörande tecknet på ett hedniskt sinnelag. Från denna tid härleder sig ock den nästan outrotliga motvilja, som man här i norden under kristen tid visat för hästköttet. Här hafva vi således hästkultens sakrament.

Offret föregår vanligen sakramentet och bestod ursprungligen däri, att guden dödades, offrades åt sig själf. Djuret, som därvid slaktades, *var* äldst guden själf. Bocken, som egnades Dionysos, var bockguden Dionysos själf, tjuren var Zeus, kon var Hera o. s. v., liksom ex analogia bocken, som offrades åt Tor, äldst var guden själf. Nu veta vi genom Adam af Bremen, att man i Upsala hade ett stort hästoffer, hvilket tillgick på så sätt, att hästarna hängdes upp i offerlundens träd. Detta offersätt förtjänar att beaktas, ty det säger oss icke blott, att det här funnits en hästkult, utan ock att denna hästkult, åtminstone på mäster Adams tid, kombinerats och flutit samman med den gamla trädkulten. Vi kunna då fråga: hafva våra vanliga mytologiska källor, eddadikterna o. s. v., intet att förmäla härom?

Jag vill då först fästa uppmärksamheten på namnet Yggdrasil. Som bekant uppgifves öfverallt, att Yggdrasil betecknat det mytiska världsträdet, och vänder man sig till Snorre, så synes han värkligen hafva haft denna mening. Men gå vi däremot till hans källor, ter sig saken ganska annorlunda. Utom på ett enda ställe kallas nämligen trädet icke Yggdrasil, utan Yggdrasils askr (Yggdrasils askträd) — så på ej mindre än sju ställen i Grimnesmal och ett

i Voluspa, och mot detta kan man blott sätta den enstaka i Voluspa förekommande frasen: »ask veit ek standa, heitir Yggdrasill» (= ask vet jag stå, heter Yggdrasil). Möjligheten af en felskrifning kan här alls icke anses utesluten (Yggdrasill i stället för Yggdrasils), och för denna mening talar, att Snorra-Eddan, där denna passus citeras, i en handskrift (Regius) värkligen har Yggdrasils. Tills vidare se vi emellertid bort från den i Voluspa blott en gång förekommande skrifningen Yggdrasill, som i det följande skall förklaras, och antaga, att trädet kallats Yggdrasils askr. Detta uttryck *kan* förklaras i enlighet med Fenrisulfr (= en ulf, som heter Fenrir), men rent språkligt är det ojämförligt mera naturligt att tolka Yggdrasils såsom en vanlig genetivus possessivus och således anse, att asken i fråga varit ett träd, som stått i något slags beroende af ett väsen, som kallats Yggdrasil.

Hvad betyder då Yggdrasil? Man har öfversatt det med »Yggs häst», och då Ygg (»den förskräcklige») är ett binamn på Odin, har man tolkat uttrycket såsom en »kenning»: världsträdet kallas för Odins häst, emedan Odin hänger i världsträdet eller så att säga rider det. Häraf härleder sig ock den ofta inom skaldepoesien förekommande bilden »rida Odins häst» = blifva hängd.

Mot detta kan för det första den invändningen göras, att uttrycket »rida galgen» svårligen kan hafva kommit däraf, att en man, som hängde i ett träd, såg ut att rida detta, ty ridning förutsätter, att man sitter gränsle öfver den, man rider, har »hästen» under sig, under det att Odin, som hängde ned från världsträdet, hade detta öfver sig. Skulle nu någon-

dera sägas »rida» den andre, vore det väl därför snarare världsträdet, som red på Odin, än tvärtom. Det faktum, att Odin i en myt hänger ned från Yggdrasils ask, kan således omöjligen hafva gjort, att detta i följd däraf betecknats såsom hans »häst».

För det andra betyder Yggdrasill alls icke Yggs häst (ty då skulle det stå Yggsdrasill), utan Yggdrasill betyder »Skräckhästen». Hvem denne »Skräckhäst» varit, veta vi tills vidare icke, men däremot äro vi fullt berättigade, t. o. m. skyldiga att öfversätta Yggdrasils askr med Skräckhästens ask. Kunde nu något träd kallas så? Utan tvifvel det träd, i hvilket de offrade hästarna hängde, och sammanställa vi nu det uttryck, vi undersöka, med den nyss omtalade hästkulten, blir problemets lösning mycket enkel. Det fanns en gammal gud, Ygg, som tänktes såsom en häst och därför kallades Yggdrasil eller Skräckhästen. Åt denna gud offrades naturligtvis hästar, och offringen skedde så, att hästkropparna hängdes upp i ett träd, hvilket därför helt naturligt fick namnet Skräckhästens träd. Men både Skräckhästen och hans träd tillhöra en rå, primitiv kult, som på vikingatiden redan blifvit betydligt humaniserad. Ygg hade förvandlats från en häst till en mänsklig gud, som red en häst (Sleipner), och till slut hade han identifierats med Odin, så att Ygg blott blifvit ett af dennes många »binamn». Hvad »Skräckhästen» var, förstod man då ej längre, såsom gudanamn hade Yggdrasil försvunnit, men då ritus alltid är konservativare än teologien, lefde det rituella uttrycket Yggdrasils askr kvar, och då man icke längre förstod dess ursprungliga mening, icke längre kände någon gud Yggdrasil,

var det fullt naturligt, att man började fatta uttrycket Yggdrasils askr i analogi med Fenris ulfr o. s. v. samt således fick ett träd Yggdrasil. Och härtill bidrog ännu ett annat skäl, som jag strax skall nämna. Men när trädet betecknas såsom »hästen» (= drasill), kunde människan, som hängde i trädet, betraktas såsom ryttaren, och denna förklaring af uttrycket »rida galgen» är som man ser alldeles olika den förut antagna. Denna utgår från det orimliga antagandet, att den hängde sett ut som en ryttare och att trädet därför kallats häst, jag däremot från att trädet först kallats »hästen» och att i följd däraf mannen i trädet uppfattats såsom ryttare.

Att offerträdet i den religiösa traditionen identifierats med det mytiska världsträdet, kan ju förefalla egendomligt, men bestyrkes af en mycket god källa, nämligen af mäster Adams skoliast. Hans mycket fantastiska beskrifning af offerträdet i Upsala är nämligen alldeles obestridligt påvärkad af myten om världsträdet. Man behöfver blott jämföra Snorres och hans ord:

Skoliasten.	Snorre.
Nära templet står ett det största träd,	Asken är det största och bästa af alla träd.
som vidt utbreder sina grenar,	Dess grenar breda ut sig öfver hela världen och nå upp öfver himlen.
och är ständigt grönt under vinter och sommar.	Den står ständigt grön öfver Urdarbrunnen.
Ingen vet af hvad slag det är.	Ingen vet, från hvilka rötter den stiger upp.
Där är en källa, hvarest offren pläga förrättas.	(Om källan eller Urdarbrunnen se ofvan).

Anledningen till denna identifikation af två tydligen skilda saker kan gärna blott hafva varit en: en förening af den urgamla hästkulten och den likaledes urgamla trädkulten. Hästkulten förutsatte ett hästoffer (men icke att hästarna hängdes), trädkulten förutsatte ett hängningsoffer (men ej att de hängde voro hästar). Då de förenades i en enda, kom för det första Skräckhästen att sammanfalla med den gamla trädguden — hvarför äfven denne d. v. s. trädet kunde benämnas Yggdrasil — och för det andra fick Yggs offerträd en universell betydelse, blef identiskt med trädkultens mystiska världsträd eller det såsom gud betraktade trädet. Tilläggas kan för öfrigt, att de gamla trädoffren icke upphörde efter denna förening. Vid dessa hade det ju icke närmast kommit an på, hvad man hängde i trädet, utan blott på själfva hängningen, och äfven efter föreningen med Ygg-kulten hängdes, såsom vi genom mäster Adam veta, (utom hästar) äfven människor och hundar, förmodligen äfven andra djur i offerlundens träd.

Vi hafva således kommit en uråldrig hästkult på spåren, och det gäller då att söka tränga den närmare in på lifvet. Att denna kult varit ytterligt rå och primitiv, säger oss redan själfva namnet »Skräckhästen», ty det vittnar om en tid, då gudarna icke voro välvilliga väsen, utan snarare makter, hvilka framför allt måste blidkas, emedan de voro farliga. Men äfven en dylik kult lefver gärna i en eller annan form kvar inom folktron.

Alla känna vi Näcken. Men den mänskliga gestalt, han har i det nuvarande föreställningssättet, är icke den äkta. I den värkliga folktron tänktes

han äldst såsom en häst — ett annat namn på *Nykur* i den isländska folktron är *vatnahestr* — och denne Näcken är alls intet vänligt väsen, utan snarare en fasaväckande demon, en värklig skräckhäst. Huruvida denna tro direkt sammanhänger med den gamla Yggtron, vågar jag ej afgöra. Bland Odins »binamn» upptages väl i Grimnesmal icke blott Ygg, utan äfven Hnikarr och Hnikuðr, men etymologiskt sammanhänga dessa namn icke med Näcken.

Däremot förekommer i Flateyjarboken en annan berättelse, som tydligen behandlar en gammal hästkult och genom sin fullkomligt groteskt skabrösa karaktär vittnar om ett rent primitivt föreställningssätt. Olof den helige hade fått höra, att norr ut ännu rådde en djup hedendom, och begaf sig dit att omvända folket. Därpå ger författaren en kort skildring af den där rådande vidskepelsen. En bonde hade haft en häst, som dött. Efter hednisk sed hade köttet förtärts, men därvid hade man undantagit hans »vǫlse» (= aflingslem). Bondhustrun preparerade denna med vissa örter, så att den icke ruttnade, vecklade in den i ett linne och lade den i en kista. Sedermera togs den fram hvarje kväll och blef då föremål för åtskilliga egendomliga religiösa ceremonier. Hustrun tog linnet af priapen, lade den i bondens knä och kvad en visa, därpå flyttades priapen till hvar och en af de närvarande, denne kvad därvid en visa och lämnade den med en ny visa åt nästa man o. s. v.

Hela denna ritual, liksom kulten af hästpriapen, är tydligen uråldrig, men till samma kult hör också

en grotesk myt, om hvilken vi tyvärr hafva en ganska ofullständig kännedom, enär den ligger inbäddad i en saga, med hvilken den från början tydligen ej haft det minsta att skaffa — sagan om Asgårds uppbyggande. Jätten, som skall förrätta arbetet, utför detta med tillhjälp af hingsten Svadelfare (= den som far fram, så att det osar efter det). För att locka hingsten från arbetet förvandlar sig då Loke till ett sto, hingsten sätter efter och betäcker detta, och Loke föder hästen Sleipner. En dylik rå myt är tydligen en bland de äldsta, som den nordiska mytologien öfver hufvud taget bevarat, och svårligen kan den vara utan allt samband med den indiska myten om Saranyu och den grekiska om Poseidon och Erinys, hvilka jag nyss relaterat. Loke är liksom Erinys-Demeter en ktonisk gudomlighet, och egendomligt nog alludera just de äldsta myterna på, att han stundom uppträdt såsom kvinna; så antyder Odin i Lokasenna, att Loke under åtta vintrar vistats under jorden (en bestämd uppgift om gudens ktoniska karaktär), att han där varit kvinna och födt barn, och i Hyndluliod berättas, att Loke en gång ätit af en kvinnas hjärta samt därigenom blifvit hafvande. Här finnas således onekligen beröringspunkter med myten om den ktoniska gudinnan Erinys[1], och måhända existerar också ett samband mellan hästguden Poseidon och den nordiska folktrons vattenhäst. Visserligen delar jag alls icke den allmänt öfvergifna tron på ett »urariskt» mytsystem, men däraf följer ej, att icke vissa mycket enkla mytiska föreställningar

---

[1] Namnet Erinys har för öfrigt samma betydelse som Ygg = den vreda, förskräckliga.

kunna återgå till ett allmänt indoeuropeiskt föreställningssätt, och ett dylikt ligger *måhända* bakom dessa egendomliga myter om Loke och Erinys. Jag vill alls icke inlåta mig på att »förklara» dem, ty därtill tror jag, att man ännu saknar medel, men jag har velat anföra dem för att styrka min mening om en urgammal nordisk hästkult.

Innan jag lämnar denna punkt, vill jag dock anföra ännu en rest af denna kult, som finnes bevarad både i folktro och litteratur. Att den gamla hästkulten var en ktonisk kult, är af det redan anförda tydligt — Loke var ju en ktonisk gudomlighet och volseceremonien afsåg otvetydigt att framkalla fruktsamhet. Men den danska, särskildt jutska, folktron är i detta fall ännu mera upplysande. Döden uppfattas där nämligen såsom en häst, Helhästen, eller rättare: Döden tänkes där rida på Helhästen. Denna Helhäst är enligt folktron identisk med den häst, som lefvande måste begrafvas på hvarje kyrkogård, förr än någon människa där får jordas. I denna sista tro — särskildt i den omständigheten, att hästen måste vara lefvande — ser Schoning, sannolikt med rätta, ett dunkelt minne af ett urgammalt ktoniskt begrafningsoffer, och åtskilliga arkeologiska fynd tyckas värkligen antyda, att man offrat hästar på de nordiska begrafningsplatserna.

Men om denna dödshäst hafva vi äfven andra och äldre underrättelser.

Den norska Didrikssagan slutar med följande berättelse om Didriks död. Konungen befann sig en gång i badet, då en sven underrättade honom om, att en präktig hjort lopp förbi. Konungen störtade då

upp, och nu bar det af i vildaste fart, så fort som fågeln flyger. Didrik märkte snart, att det icke stod rätt till och sökte att kasta sig ur sadeln, men hans ben voro såsom fastlästa vid hästen. Han insåg då, att det var den lede fienden, som han red, och han försvann ur allas åsyn, utan att det sedan hördes något af honom.

Det var således Helhästen, som bortförde Didrik af Bern, och denna tro var vida spridd samt äfven äldre än den saksiskt-norska Didrikssagan. Bland de råa och primitiva skulpturer, som förekomma på S. Zenos portal i Verona, finnes ock en afbildning af Didriks dödsridt, och förmodligen var det denna episod, som föresväfvade de nordiska pilgrimerna i Rom, när de i Marcus Aurelius' ryttarstaty sågo en bild af konung Didrik. Stoden föreställde ju en död man, och af den nordiska folktrons döde synes särskildt Didrik hafva tänkts såsom en ryttare i dödsriket. Det är eljes svårt att förstå, hvarför de just kommit att tänka på Didrik af Bern, när de sågo det medeltida Roms enda bevarade ryttarstaty. Möjligen är det också härpå, som den bekanta Rökstensstrofen häntyder. Den lyder i öfversättning: »Didrik, den dristige, vikingakonungen, red längs Hreidhafvets kust. Märingars kämpe sitter nu rustad på sin gotiske fåle med skölden i rem.» Den första halfstrofen *kan* åtminstone afse dödsridten, som där förlägges till Hreidhafvets kust, den senare halfstrofen konungen i dödsriket, där han fortfarande sitter till häst, alldeles såsom han blef bortförd. I hvarje fall synes mig denna förklaring af strofen mera tilltalande än de, som förut gifvits.

Att den värklige Didrik af Bern icke afled på detta sätt, är emellertid bekant, och för att få veta detta behöfva vi icke ens historiens vittnesbörd, ty att episoden om konungen, som bortföres af dödshästen, är en gammal saga, som endast knutits till Didriks historia — detta är utan vidare klart. Som jag tror, förekommer denna saga också oberoende af Didrik af Bern, nämligen i Ynglingatals strof om konung Dyggve. Den sannolikaste öfversättningen af denna svårtolkade strof är: »Ej kväder jag om obekanta ting, men att Glitnes Gna till gamman hafver Dyggves döda kropp, ity att Ulfs och Narves »jodis» skulle utvälja konungen, och att Lokes mö har drifvit sitt spel med envåldshärskaren öfver Yngves folk». Det enda säkra vid denna strof är, att den beskrifver konungens dödssätt, och därvid har ett väsen varit värksamt, som än kallas Glitnes Gna, än Ulfs och Narves jodis, än Lokes mö. Detta väsen har haft honom »till gamman», har »valt» honom och haft honom »leikinn» d. v. s. har genom något puts fått makt öfver honom. Med andra ord: han har ljutit döden, därigenom att ett demoniskt väsen på något sätt bedragit honom, ungefär som djäflarna i den medeltida folktron narrade dem, med hvilka de foro af.

Men hvad var detta för ett väsen? Texten kallar henne Lokes mö, men hvem Lokes mö varit, veta vi ej. Snorres hedniska teologi gjorde visserligen Loke till fader åt Hel, som tänktes såsom kvinna, men denna släktskap är utan tvifvel af ganska ungt datum och framgick af behofvet att liksom i en familj förena alla ktoniska väsen, man lärt

känna. Ursprungligen beteckna nämligen Loke och Hel alldeles samma sak: platsen, där de döde gömmas. Om författaren af Ynglingatal känt till dessa Lokes så att säga teologiska familjeförhållanden, är i hvarje fall ovisst, och Lokes mö kan hos honom beteckna antingen Hel såsom Lokes hustru eller möjligen något annat ktoniskt väsen, som i en kult figurerat såsom Lokes hustru — detta snarare än dotter, ty dels öfversättes *mö* bättre med *älskade* än med *dotter*, dels är förhållandet *man och hustru* inom kulten vanligare än *far och dotter*.

Uttrycket Glitnes Gna är tyvärr också mycket dunkelt. Glitner, som antagligen betyder »den glänsande», förekommer dels såsom namn på Forsetes palats, dels bland de »hest-heiti», som upptagas i Snorra-eddan. Gna är i Snorra-eddan ett kvinnligt väsen, ett af Friggs sändebud, som »har en häst, som ränner öfver luft och sjö; han heter Hofvarpner». Gna är således ett beridet väsen, och man vill då gärna också fatta Glitner såsom en mytisk häst. Glitnes Gna skulle då betyda hästen Glitners ryttarinna. Både Glitner (den glänsande) och Hofvarpner (den, som kastar hofvarna) äro snarast hästepitet, och de kunna därför mycket väl vara olika »binamn» på samma mytiska djur.

Det tredje uttrycket, jodis, pekar i samma riktning. *Jodis* kan fattas såsom *ióðdís* eller disyster (af *ióð* = barn), men den vanliga tolkningen är »hästgudinna», af *iór* = häst och *dís* = ktoniskt, kvinnligt väsen. Den ktoniska karaktären angifves för öfrigt genom sammanställningen med Ulfven (d. v. s. Likulfven, Fenrir) och Narve, en annan underjordisk de-

mon (troligen ormen), båda för öfrigt af senare, hedniska teologer gjorda till Lokes söner.

Den sannolikaste tolkningen är således den, att konungen lockats och gäckats af ett kvinnligt, ktoniskt väsen, som varit beridet. Men just så tyckes man mycket ofta hafva tänkt sig underjordens härskarinna. Frau Holda och Frau Perchta[1], som äro den tyska folktrons dödsgudinnor, locka människorna till sig i bärget. De uppträda ofta till häst, Frau Holda på en präktig skymmel, och båda fara de såsom Gna öfver luft och haf. I den punkten har Gna således sin fullkomliga motsvarighet i den germanska folktron, och att hon hos Snorre uppträder som asynja, visar blott, att hon varit ett af de många ktoniska väsen, som öfverflyttats till det nya himmelska Valhall.[2]

Skillnaden mellan denna historia och den i Didrikssagan är således egentligen blott den, att i det ena fallet är dödsdemonen en häst, i det andra den

[1] *Holda* hör etymologiskt samman med det forntyska *helan* = *dölja* och betyder således alldeles detsamma som det nordiska *Hel*. *Perchta*, (som af tyska etymologer sammanställts med *pergan* = *dölja*) är blott ett annat namn för samma företeelse.

[2] Den tyske filologen Schullerus, som tolkar Dyggvestrofen ungefär på samma sätt som jag och fattar Glitnes Gna såsom »Hel als Totenführerin», påpekar i samband därmed en historia, som berättas i Sturlungasagan. Innan Eyjolf Torsteinssons död var bekant, såg en presthustru i drömmen en svartklädd kvinna, ridande på en grå häst, båda mycket stora. Då presthustrun sporde, hvarifrån hon kom, svarade ryttarinnan: från norden, ur Náheim. Efter det Eyjolfs död blifvit känd, såg hon åter i drömmen samma kvinna, men då var en man bunden vid hästsvansen, och det var den döde Eyjolf.

beridna dödsgudinnan. Men de många paralleler, jag förut anfört, göra oss fullt berättigade att draga den slutsatsen, att vi i alla fall här hafva samma mytiska föreställning, blott från olika utvecklingsskeden. Didrikssagan gifver oss den äldsta formen, enligt hvilken demonen ännu har djurgestalt, Ynglingatal den yngre, i hvilken demonen öfvergått till en jodis eller hästgudinna, och Snorre den yngsta, enligt hvilken hon är en beriden valkyria eller asynja.

* * *

Sannolikheten för att vi haft en urgammal ktonisk hästkult, är således ganska stor, och en af dem, om de varit flera[1], har sedermera uppgått i den yngre Odinskulten.

Denna Ygg-kult — så kunna vi ju kalla den — har emellertid från början icke haft något att skaffa med den förut omtalade dioskurkulten. För det första rör sig ju denna med två gudaväsen, under det att Yggkulten blott tyckes hafva ett, för det andra synes, af Tacitus att döma, dioskurkulten på hans tid hafva varit egendomlig för, d. v. s. värkligen utbildad såsom religiös kult hos blott ett germanskt folk, nämligen vandalerna, från hvilka den likväl kan sedermera

---

[1] De äldsta gudarna tyckas i allmänhet, särskildt de ktoniska, hafva varit kvinnliga, men i yngre tid utträngas de gärna af manliga, (t. ex. Ishtar af Nergal, Persefone af Hades o. s. v.). Skulle denna regel kunna tillämpas äfven här, skulle Gna (Holda och Perchta) vara äldre än Ygg, men kulten vara densamma.

hafva spridt sig till andra stammar. Såsom jag förut visat, är det emellertid ganska sannolikt, att vandaliska stammar vandrat till norden från Tyskland, väl i följd af den slaviska invasionen, och med dem bör då hafva följt den vandaliska dioskurkulten. Tacitus uppger visserligen ej, att dessa dioskurer varit beridna, men då de dels jämföras med Castor och Pollux, dels dessa dioskurer hos inder och greker voro ryttare, nödgas vi väl antaga, att äfven det vandaliska gudaparet varit det. Men i så fall bör frestelsen för öfriga germanska stammar hafva varit stark att kombinera denna kult med den urgamla, säkert allmänt germanska kulten af Ygg-Odin. Följden af denna kombination måste åter hafva blifvit den, att Odin identifierats med den ene af de båda dioskurerna (liksom Kastor och Polydeukes identifierades med de grekiska). Vi skola då se, om vi kunna återfinna ett dioskurpar, i hvilket Odin är den ene dioskuren.

Men innan jag går vidare, vill jag påpeka de möjliga former, under hvilka dessa dioskurer kunde uppträda, och den grekiska myten ger oss här en bestämd ledning. Det fasta och väsentliga i denna myt är, att dioskurerna äro tvänne ungdomliga, beridna gudar, men deras förhållande till hvarandra växlar under olika tider och på olika orter. Enligt det äldsta föreställningssättet tyckas båda samfäldt hafva vistats under jorden, men i deras egenskap att vara två låg onekligen en frestelse för folkfantasien att göra dem till växlingsgudar, hvilka icke uppträda samfäldt, utan i stället ersätta hvarandra. I Kypria, en efterhomerisk dikt, visar sig först tendensen härtill däri, att de, ännu visserligen tillsammans, en dag vistas öfver, en

dag under jorden. Men man har tydligen gått ännu längre. Det finnes nämligen vasmålningar, på hvilka den ene af dioskurerna har en hvit häst, den andre en svart, och detta kan näppeligen beteckna något annat, än att den ene vistats öfver jorden, när den andre vistats under. Samma föreställningssätt torde äfven ligga bakom den också af Pindaros relaterade myten, att Kastor dödats, under det att Polydeukes var odödlig.

Den germanska myten och sagan tyckes mera decideradt hafva gått i denna riktning, och öfverallt — utom hos Tacitus, som icke yttrar sig rörande denna punkt — äro dioskurerna växlingsgudar. Såsom sådana hafva de också lefvat kvar i folktron, ty såsom af det följande skall blifva tydligare, stamma »majgrefven» och »vintergrefven» i rakt nedstigande led från det vandaliska brödraparet. Det karaktäristiska för dessa båda personligheter är nämligen, att de äro beridna.

Den första maj — berättar Olaus Magni — utsågos af borgmästare och råd två skaror af kraftfulla ynglingar, beridna liksom till en allvarlig drabbning. De båda anförarne valdes genom lottning. Den ene, vintergrefven, var klädd i päls, den andre, majgrefven, var klädd i löf och blommor. De olika skarorna samlades utanför staden, tågade sedan in i denna och drabbade samman på en öppen plats. Den gamle författaren nämner intet om stridens utgång, men årstiden säger oss, att vintergrefven besegrats.

Uppgiften, att de båda dignitärerna utsågos af magistraten, kan väl ej betviflas, men i så fall var magistraten ej den enda myndigheten, ty våra gille-

stadgar visa, att en mängd gillen — t. ex. bältaresvennerna och smederna i Stockholm — också utsett sina majgrefvar. Och detta är af ett visst intresse, enär det utgör ett nytt bevis för, att medeltidens kristna gillen upptogo och bibehöllo en mängd af de gamla bruk och kultsedvänjor, som tillhört de hedniska offergillena.

Det karaktäristiska för dessa dioskurer är, att den ene af dem representerar våren, den andre vintern d. v. s. om vi öfverflytta dessa termer på det mytologiska språket, att den ene är en vegetationsgudomlighet, den andre en ktonisk döds- eller vintergud. Vi kunna då fråga: känna våra äldre mytologiska källor ett dylikt gudapar?

Saxo har meddelat tvänne dylika sagor — jag väljer med flit detta uttryck, ty här hafva vi tydligen aflägsnat oss från den rena myten. Den ena handlar om Othinus och Mitothin, och innehållet är, såsom jag förut påpekat, följande. En man vid namn Odin (= Othinus) dyrkades i hela Europa såsom gud, men sitt egentliga stamhåll hade han i Upsala. Så gjorde man en gyllene bildstod af honom, men hans hustru Frigg tog en af Odins närmaste (unus familiarium) till älskare, och denne stal bildstoden åt henne. Förtviflad öfver denna skam gick Odin i landsflykt, och en viss Mitothin blef i hans ställe och under hans frånvaro kung. Men efter någon tid vände Odin tillbaka, Mitothin flydde till Finland och blef ihjälslagen. Efter hans död visade det sig, hvilken skändlig person han varit. Hvar och en, som kom hans graf nära, dog plötsligt, och en sådan farsot uppstod, att han tycktes förfärligare efter döden, än medan han

var i lifvet. Först då man slagit en påle genom liket, upphörde pesten.

Den myt, som ligger bakom denna saga, har tydligen behandlat tvänne växlingsgudar, af hvilka den ene regerat en tid, den andre en annan, och Mitothin, som flyr undan till Finland, den nordliga köldens land, och som sedan visar sig såsom ett hemskt dödsbringande väsen, har onekligen starka beröringspunkter med medeltidens vintergrefve. Namnet Mitothin kan väl icke språkligt förklaras, men betecknar tydligen en Odins dubbelgångare. I den andra växlingsguden vill man då gärna se en representant för vegetationen, en forntidens majgrefve, och för en dylik uppgift lämpar sig ju ock den mångskiftande Odinsgestalten, hvilken, såsom jag förut visat, absorberat en gammal träd- eller vegetationskult.

Emellertid föreligger denna saga äfven i andra varianter, och vi skola då vända oss till dem för att genom en jämförelse söka komma fram till sagans äldre gestalt.

Samma växling, som förekommer i Saxos saga om Odin och Mitothin, förekommer ock i hans saga om Odin och Ollerus, i hvilken vi naturligtvis hafva att igenkänna de isländska källornas Ull. Enligt Saxo blefvo de öfriga gudarna förbittrade öfver Odins skamliga äfventyr med Rind och fördrefvo honom från Byzantium d. v. s. Asgård, och i stället togo de en man vid namn Ollerus till höfding och gud. Dessutom erhöll han Odins namn. Men då Ollerus härskat ett tiotal af år, kallade gudarna Odin tillbaka, och Ollerus flydde till Sverige, där han sökte att vinna nytt rykte, men dräptes.

Den senare uppgiften hänsyftar med all sannolikhet därpå, att, såsom vi strax skola se, Ullkulten hade sitt egentliga stamhåll i Sverige.

Att Ollerus-Ull är samma person som Mitothin, kan ej lida något tvifvel, och uppgiften, att han såsom härskare t. o. m. erhöll Odins namn, utsäger ju detta ganska tydligt. Det väsentliga i bägge sagorna, den mytiska kärnan, är den samma: växlingen mellan Ull och Odin. Motiveringen är visserligen olika; i det ena fallet går Odin i frivillig landsflykt, i det andra fördrifves han, men motiveringen härrör från de olika sagoberättare, som vilja meddela samma faktum: växlingen mellan majgrefven och vintergrefven, och denna motivering kommer dem och icke myten vid. Ulls karaktär af »vintergrefve» antydes också af de isländska källorna, som om honom just icke hafva något annat att förmäla, än att han var en skicklig skidlöpare. Sannolikt är det skridskoåkning, som Saxo afser, då han berättar, att Ollerus, när han skulle öfver hafvet, i stället för skepp betjänade sig af en benbit[1] och att han på det sättet kom lika så hastigt fram, som om han rott. I hvarje fall är detta tydligen en vinteridrott på det frusna hafvet.

Samma växling återfinna vi också i en tredje variant af sagan, äfven där med en ny motivering. Odin — berättar Snorre i Heimskringla — hade två bröder Vile och Ve, hvilka styrde riket, då han var borta. Men en gång blef hans frånvaro så lång, att asarna trodde, att han aldrig skulle komma igen.

---

[1] Såsom Noreen påpekat för mig, bestodo forntidens skridskor af benbitar eller klufna djurläggar.

Bröderna skiftade då arfvet efter honom, men båda togo hans hustru till äkta. Kort därefter vände Odin emellertid tillbaka samt återtog land och rike.

På samma historia anspelas också i Lokasenna, då Loke förebrår Frigg, att hon, ehuru Odins maka, tagit dennes bröder, Vile och Ve, i famn.

Det konstanta och väsentliga i alla dessa varianter är växlingen mellan Odin och en annan gud — ty att dubletten Vile och Ve, som i detta sammanhang blott utföra en mans gärning, i värkligheten blott varit en person, är väl ganska säkert. Men jämte detta gemensamma motiv, i hvilket jag vill se själfva myten, förekomma äfven några andra motiv, som förtjäna att närmare skärskådas.

I Mitothinsagan — men icke i de andra varianterna — bortröfvar Friggs älskare Odins gyllene bildstod. Så vidt man kan se, har detta motiv intet samband med hufvudmotivet, och det kan häller icke gärna från början hafva hört samman med detta, ty dels saknas det i de andra varianterna, dels föreligger det på ett annat ställe i ett nytt sammanhang. Ty denna stöld af den gyllene bildstoden påminner i hvarje fall ofantligt mycket om den visserligen blott i antydningar och senare versioner föreliggande historien om Lokes stöld af Brisingasmycket, och detta åter är utan tvifvel blott en variant af ett motiv, som jag redan behandlat: Lokes stöld af Sifs hår, Iduns och Freyjas bortröfvande m. m. Detta motiv, som således blott af någon sagoförtäljare införts i berättelsen, kunna vi därför stryka.

Annorlunda gestaltar sig saken med ett annat motiv: Vile och Ve äro Friggs älskare. Just i den

formen föreligger motivet väl ej i Mitothin-sagan. Där berättas blott, att Frigg till älskare skaffar sig en af Odins män, och först därefter omtalas, att Mitothin göres till konung i stället för Odin. Men redan i och för sig är det sannolikt, att den okände älskaren och Mitothin varit samma person, ty den äkta sagan rör sig med så få personer som möjligt. Därtill kommer ytterligare likheten med Heimskringlas saga om Vile och Ve samt med den förut omtalade Hartungsagan, i hvilken den efterlefvande brodern gifter sig med den fallnes enka. I Ollerus-sagan finna vi visserligen icke detta motiv, men vi finna ett annat, som också är af erotisk art: Odin måste för att hämnas sin son afla en hämnare med en viss kvinna.

I alla fyra varianterna ingår således ett erotiskt motiv, i två af dem (Vile-sagan och Hartungsagan) är det den ene brodern, som är älskare åt eller gifter sig med den bortreste eller döde broderns hustru, i den tredje (Mitothin-sagan) är älskaren »unus familiarium», hvilket tydligen afser en förbindelse af samma art, och man vill då gärna, att älskaren äfven i Ollerus-sagan skall vara den försvunne eller döde mannens broder. Finnes det då något i denna saga, som kan häntyda på, att detta varit det ursprungliga förhållandet?

Såsom sagan nu föreligger företer den onekligen en egendomlig punkt. Odins son Balder är dräpt, och en hämnare måste således skaffas till världen. Men hvarför? För det nordiska åskådningssättet fanns ju redan en hämnare, nämligen den fallnes fader. Häremot kan nu visserligen invändas, att Odin i sin egenskap af gud ej kunde uppträda såsom motståndare

till Hod, som (hos Saxo) var människa. Men alldeles frånsedt att detta visst ej synes otänkbart, uppträder Hod i den isländska litteraturen såsom gud, och likväl är Odin äfven där förhindrad att hämnas på honom, utan måste i stället skaffa en ny hämnare till världen (människa eller gud?). I denna punkt ligger emellertid icke den största egendomligheten. Man kan mycket väl göra — det oriktiga — medgifvandet, att fadern icke kunde hämnas sonen. Men hvarför skulle hämnarens moder just vara en viss bestämd kvinna? Hvarför just Rind och ej hvilken som hälst? Därtill finnes ju icke det ringaste skäl, ty den nyfödde hade blifvit Balders halfbroder, modern må hafva varit hvilken som hälst, och han hade således kunnat hämnas likafullt, blott Odin varit fadern. Det är därför tydligt, att bakom denna framställning döljer sig ett äldre åskådningssätt, som man på sagoberättarens tid icke längre förstod och därför ersatte med ett nytt motiv, hämnarmotivet, dock utan att kunna bringa detta i samklang med den ursprungliga åskådningen.

Detta äldre motiv, som blifvit undanträngdt af hämnarmotivet, kan blott hafva varit ett enda: leviratet. Den dräpte skall icke blifva hämnad: han skall stå upp på nytt, och detta kan endast ske därigenom, att den närmaste fränden aflar en son med den fallnes enka. I denne son står då den döde upp på nytt. Den isländska dikten säger om Vale, att han hämnades Balder endast »nattgammal». Äfven i sagan torde ett dylikt mandomsprof höra till sällsyntheterna, men däremot blir uttrycket förklarligt, om vi däri inlägga den betydelsen, att Balder återuppstod i den

nyfödde Vale; blott ur den synpunkten kunde denne »en natt gammal» vara den fallnes hämnare.

Den här uppställda tesen måste emellertid något närmare motiveras, och jag nödgas därför göra en kortare digression angående leviratäktenskapet.

* * *

Såsom ett bestämdt lagstadgande förekommer leviratet eller svågeräktenskapet (af levir = svåger) i Moselagen (Deuteronomium XXV, 5 ff.): »När bröder bo tillsammans och en af dem dör barnlös, så skall den dödes hustru icke gifta sig med någon främmande man utom släkten; hennes svåger skall gå in till henne och taga henne till hustru och så äkta henne i sin broders ställe. Och den förste son, hon föder, skall upptaga den döde broderns namn, på det att dennes namn icke må utplånas ur Israel. Men om mannen icke vill taga sin svägerska till äkta, så skall svägerskan gå upp i porten till de äldste och säga: »Min svåger vägrar att upprätthålla sin broders namn i Israel; han vill icke äkta mig i sin broders ställe.» Då skola de äldste i staden, där han bor, kalla honom till sig och tala med honom. Om han då står fast och säger: »jag vill icke taga henne till äkta», så skall hans svägerska träda fram till honom inför de äldstes ögon och draga skon af hans fot och spotta honom i ansiktet och betyga och säga: »Så gör man med den man, som icke vill uppbygga sin broders hus.» Och hans hus skall sedan i Israel heta »*den barfotades hus*».

Barnen i ett dylikt leviratäktenskap betraktades såsom den döde broderns, och i berättelsen om Tamar utsäges detta ganska tydligt. Judas son Er hade gift sig med Tamar, men aflidit utan att efterlämna afkomma. Då sade Juda till sin andre son Onan: Gå in till din broders hustru, äkta henne i din broders ställe och skaffa afkomma åt din broder. Men — fortsätter berättelsen — »Onan visste, att afkomman icke skulle blifva hans egen,» och han gjorde därför ej sin hustru hafvande »att icke gifva afkomma åt sin broder».

Det föreställningssätt, som ligger bakom denna berättelse, är tydligen detta, att den döde uppstod på nytt i detta leviratäktenskap. Det var därför en broders plikt att på detta sätt pånyttföda en afliden broder, och det yttre tecknet på denna regeneration var, att den nyfödde erhöll den aflidnes namn, ty namnet har hos alla primitiva folk en fullkomligt reell betydelse. En son kunde därför icke erhålla en lefvande, men väl en död faders namn, emedan namnet betecknade en själsöfverföring.

En dylik tro, att en död persons själ kan uppstå på nytt i ett annat väsen, återfinnes, såsom Tylor påvisat, hos en mängd vilda folk. Hos t. ex. Algonkin-indianerna begrof man döda barn nära vägen för att, när kvinnor passerade förbi, de dödes själar skulle smyga sig in i kvinnorna och på så sätt blifva pånyttfödda. I Calabar tror man, att när ett barn dör och ett nytt sedermera födes, har det döda barnet kommit tillbaka o. s. v.

En dylik tanke var häller ingalunda främmande för forntidens nordbo, och i en förträfflig afhandling,

Sjælevandring og Opkaldelsesystem, har Gustav Storm visat detta. Så t. ex. pånyttföddes enligt sagan Helge Hjorvardsson i Helge Hundingsbane och Helge Hundingsbane i Helge Haddingjaskate; Olof den helige ansågs vara den pånyttfödde Olof Geirstadaalf, i Starkad den gamle ansågs dennes lika nämnda farfader gå igen m. m. Men det är också denna tanke, som under en viss period ligger bakom det nordiska namngifningssystemet, och efter en längre undersökning framlägger Storm här följande fyra regler:

1) Den nyfödde får alltid namn efter *döda* fränder.

2) När en nära släkting dör kort före barnets födelse, får detta den dödes namn.

3) En son, född efter faderns död, får alltid faderns namn.

4) När den döde bär ett allmänt namn, får barnet hans tillnamn.

Från regeln nummer tre finnes ett skenbart undantag, som i värkligheten i stället bekräftar tesen. Valdemar den store föddes sju dagar efter det att hans fader Knut Lavard mördats, men fick dock icke hans namn, utan i stället moderns farfaders. Men då Knut mördades, befann sig hans hustru i Ryssland, och hon visste således ej af mannens död.

Äfven bakom detta namnsystem låg med all säkerhet ett primitivt föreställningssätt, som man på Knut Lavards tid nog icke längre förstod, men för hvilket man dock i följd af vanans makt böjde sig — föreställningen, att den dödes själ flyttade öfver i den nyfödde.

* * *

Vi vända nu tillbaka till vår utgångspunkt. Bakom historien om Odins frieri till Rind *måste* — för att berättelsen skall hafva någon mening — ligga en äldre saga, som skildrat ett leviratäktenskap d. v. s. huru en dräpt broder uppstått på nytt, därigenom att den öfverlefvande äktat enkan och skaffat en son till världen. Ty eljes finnes intet skäl, hvarför hämnarens moder just skall vara en viss, bestämd kvinna. Men är det så, hafva vi ej svårt att återföra de fyra varianterna till den gemensamma ursagan.

Närmast denna står Hartungsagan. Här dräpes den äldre brodern, den yngre hämnar honom och äktar enkan. Såsom vanligt har hämdemotivet fått ersätta det äldre pånyttfödelsemotivet, och i följd däraf förlades äktenskapet, som nu icke längre hade någon betydelse för sagans utveckling, till tiden efter hämden. Då pånyttfödelsemotivet försvann, bortföll ock den i leviratäktenskapet födde sonen, och det blef i stället den yngre brodern, som utförde denna hämd.

I sagan om Vile och Ve frapperas man först däraf, att levirerna äro två, hvilket naturligen är orimligt. Men denna egendomlighet finner sin förklaring, om vi göra följande enkla antagande. De båda *bröderna* hette i dioskursagan Vile och Ve. När sedan denna dioskursaga kombinerades med sagan om Odin-Ygg, tillkom en ny person, Odin, som måste placeras. Denne trädde då i den äldre dioskurens ställe, och den yngre dioskuren fick i en kultsaga bibehålla bägge de gamla dioskurnamnen och förvandlades från en person till två, ehuru dessa två fortfarande blott utföra en enda roll. Att så skedde, sam-

manhänger väl med den inom alla religionsformer framträdande tendensen att skapa gudatriader.

Vi torde ock närmare kunna identifiera dessa båda dioskurer. Såsom vi redan sett, tyckes den ena af dem, den yngre, hafva varit en dödsgud, under det att den andre, den äldre, var en vegetationsgud. Men nu finnes det i Tjodolfs Ynglingatal en bestämd uppgift, att Viles broder d. v. s. Ve var en dödsgud, hvaraf följer, att han var den yngre dioskuren och Vile den äldre. Då skalden skall omtala Vanlandes död, gör han nämligen detta med följande ord: »men det trolska väsendet bringade Vanlande till (tvingade Vanlande att besöka) Viles broder». Att »komma i beröring med Viles broder» är här således en omskrifning för »dö», »komma till dödsriket», och denna dödsgud är Ve, som i den egenskapen fullkomligt korresponderar med Mitothin och Ollerus, hvilka i andra sagovarianter fingo ersätta den yngre brodern.

Denna tolkning synes mig gifvet vara att föredraga framför den vanliga, enligt hvilken Viles broder skulle afse Odin, ty Vile och Ve höra onekligen närmare samman än Odin, Vile och Ve. Den, som antager tre bröder, måste föröfrigt hafva betecknat Odin såsom Viles *och* Ves broder, och själfva uttrycket Viles broder talar närmast för, att bröderna varit blott två.

Sagan har således ursprungligen handlat om Vile och Ve, och sedermera har Odin trädt i stället för den förre. Den äldre brodern Vile-Odin reser bort, den yngre Ve träder i hans ställe och äktar hans hustru. Till sist återvänder dock Odin-Vile samt återtager rike och hustru.

Här har icke blott pånyttfödelsemotivet fallit bort; äfven dess ättelägg, hämnarmotivet, saknas, och blott leviratäktenskapet står kvar såsom en obegriplig, skandalös myt. Odin-Vile har ingen hämnare, i följd däraf behöfver han häller icke hämnas, och hans död ersättes därför med en resa.

I den tredje varianten, Mitothinsagan, har också resan, ehuru med en olika motivering, trädt i stället för dråpet, och i följd däraf saknas hämnaren eller den pånyttfödde guden äfven här. Icke ens leviratäktenskapet finnes kvar i annan form än såsom ett kärleksäfventyr, som hustrun har med en af mannens vänner eller tjänare. Och i denna saga har berättaren slutligen inväft ett alldeles nytt motiv, guldstölden.

Den fjärde varianten, Ullsagan, skiljer sig från de öfriga däri, att den icke föreligger såsom en separat saga, utan omarbetad för att passa in i Balderssagan. Den är således ganska vansklig att rekonstruera. Men några punkter tyckas vara säkra, och från dem måste vi utgå. För det första hafva de båda dioskurerna här varit Odin och Ull, och en af dem måste hafva dött, enär sagans syfte är att visa hans pånyttfödelse. Resan har här således ej ersatt det ursprungliga motivet. Rind, som pånyttföder guden, måste hafva varit gift med den dioskur, som dödas — liksom hon i Vile- och Mitothinsagorna är gift med den, som reser bort, och i Hartungsagan med den, som dödas — ty detta är leviratäktenskapets förutsättning, och liksom i varianterna måste hon blifva den öfverlefvande broderns brud. Den dioskur, som dödas, måste hafva varit Odin, och detta af två skäl. I

variantsagorna är det Odin, som reser bort, och då resan motsvarar hjältens död i denna saga, är det således Odin, som dör, och i följd däraf hans broder Ull som efter åtskilliga svårigheter vinner hans enka, men därmed ock pånyttföder den fallne och skaffar denne en hämnare. För det andra är detta innehåll en nödvändig följd af mytens innebörd. Myten är nämligen utan allt tvifvel en vegetationsmyt, som visar vegetationsgudens död och återuppståndelse. Ull, som tydligen är en dödsgud, kan väl vara vegetationsandens motståndare och tvillingbroder, men han kan icke vara vegetationsguden själf. Denne måste således vara identisk med Odin.

Mytens innehåll har således varit följande. Odin dödas af sin broder Ull, och denne bemäktigar sig sedan hans enka. Men i den son, hon föder, återuppstår Odin på nytt.

Huru denna myt kunnat förändras till den saga, som föreligger hos Snorre och Saxo, skall jag i det följande utveckla och vill nu i stället fästa uppmärksamheten på en annan punkt En värklig myt är i regeln en förklaring af en rituell företeelse, och denna myt bör således vara en poetisk omskrifning af den ritus, som förekom inom dioskurkulten. Men känna vi denna ritus?

Jag har i det föregående påpekat den långt in i modern tid fortlefvande seden att fira vårens inbrott genom en strid mellan majgrefven och vintergrefven. I denna ceremoni ser jag ett fragment af den gamla inom dioskurkulten brukade ritualen. Jag använder med flit ordet fragment, ty den ger oss endast sista akten af detta rituella drama, nämligen den åter-

uppståndne gudens seger öfver sin motståndare. Det fullständiga dramat förutsätter en större personal: två majgrefvar (den dödade och den återuppståndne), en vintergrefve och en kvinna, som vi skulle kunna kalla majgrefvinnan. Finnes nu denna personal kvar? Egendomligt nog kan denna fråga värkligen besvaras jakande, ehuru hela personalen icke förekommer samlad på något ställe, utan vissa af dem på ett, andra på ett annat.

I sin redogörelse för denna fest yttrar Troels-Lund: »En framträdande olikhet var, att det på några ställen valdes två majgrefvar, i andra trakter, ofta liggande strax bredvid, blott en. I Lund t. ex. och kanske också i Köpenhamn valdes två majgrefvar, i Malmö en. I Bergen valdes två, och detsamma var ännu på 1800-talet fallet på Möen. I det öfriga norden hade man däremot i regeln blott en. Alldeles detsamma var bruket i Mellaneuropa ända från Reval till Weser. Först i Rhentrakten återfinna vi ånyo två majgrefvar».

Bruket att utse vintergrefve tyckes, så vidt jag kunnat finna, hafva varit begränsadt till Sverige. Majgrefvinna förekommer däremot på flera ställen i norden liksom äfven utrikes: »Majgrefvens första handling — säger Troels-Lund — synes, åtminstone i flera trakter, hafva varit att välja sig en majgrefvinna eller majinde».

Fragmenten af det ursprungliga ritualdramat finnas således kvar, och att rekonstruera dessa fragment till ett enhetligt stycke är därför icke svårt: majgrefven uppträder och väljer sig sin brud, men vintergrefven träder fram, dödar honom och röfvar hans

maka. När man kommit till denna punkt fick antagligen kören, d. v. s. de i ritualen deltagande, falla in med sina klagosånger. Kort därefter uppenbarar sig den unge majgrefven, den återuppståndne guden, dödar vintergrefven och återtager bruden. Nu brister festjublet lös och det hela slutar i ett gille — den del af ceremonien, som segast hållit sig kvar: det s. k. majgrefveölet.

Det är denna ritual, som myten om de båda dioskurerna återger och förklarar.

Blott ett tillägg. Det kan synas djärft att antaga tillvaron af ett dylikt ritualdrama för en så pass rå och barbarisk period som den nordiska hedendomen. Men en dylik form tar gärna ritualen hos alla fantasikraftiga folk, och hvarje ritual, hednisk såväl som kristen, är i själfva värket ett drama in nuce. 1000-talets kristne, som utbildade medeltidens liturgiska drama, stodo icke *så* ofantligt öfver t. ex. 700-talets hedningar, som skulle hafva åstadkommit denna dioskurritual, att hvad som var möjligt för de ena, skulle hafva varit omöjligt för de andre. Och vända vi oss till grekerna, som på t. ex. 700-talet f. K. väl icke voro nämnvärdt mera civiliserade än nordmännen på 700-talet e. K. finna vi, att en mängd kulter hade karaktären af ganska komplicerade dramer.

Skillnaden blir blott den — och den är tillräckligt väsentlig — att den grekiska ritualen utvecklades till den grekiska tragedien, liksom 1000-talets kristna liturgi så småningom öfvergick till modernt drama, under det att nordbons hedniska ritus stannade i växten och blott lefvat kvar såsom folklek. Men däraf att vi icke fingo något drama, hafva vi ej rätt

att draga den slutsatsen, att vi saknat förutsättningarna, ty dessa förutsättningar — en dramatisk ritus — finnas hos de flesta folk, äfven hos dem, som stått och stå vida under våra förfäder.

* * *

Tacitus jämför det vandaliska brödraparet med Castor och Pollux, och det är väl därför ganska säkert, att han tänkt sig dem såsom ett ungdomligt ryttarpar. Samma karaktär betonas mycket starkt i den ritual, för hvilken jag nyss redogjorde, ty denna var ju en ryttarfest. Men, kunna vi fråga, har också den gamla litteraturen något att förmäla om denna ridt?

Innan jag besvarar denna fråga, må det tillåtas mig att göra en liten digression om Ynglingatals källor.

Att Tjodolf på fri hand konstruerat ynglingarnas stamträd, kan icke gärna antagas; dels åberopar han såsom Finnur Jónsson anmärker, »vise män», som han härom åtsport, dels hänvisar han till svensk tradition och dikt (vid Ottar och Eystein). Men dessutom förekommer en del af konungaraden i ungefär samma ordning i den fornengelska dikten Beowulf, och om denna öfverensstämmelse än icke är ett bevis för, att de nämda konungarna varit historiska personligheter, kan därigenom dock anses faststlaget, att det i denna punkt funnits en bestämd svensk tradition. Och slutligen kan nämnas, att konungaparet Alrik och Erik också förekommer hos Saxo, hvilket visar, att det åtminstone om dem funnits en svensk saga, ty äfven hos Saxo är Alrik en svensk konung.

Tjodolf har således bearbetat en eller flera källor. Men hvilka? Innan jag besvarar denna fråga, tillåter jag mig att reproducera hans konungarad, ty, såsom vi skola se, hafva själfva namnen här något att lära oss:

Fjolner
Svegder
Vanlande
Visbur
Domalde
Domar
Dyggve
Dag
Agne
Alrik och Eirík
Alf och Yngve
Iorund
Aun
Egil
Ottar
Adils
Eystein
Yngvar
Onund
Ingjald
Olaf
Halfdan Hvitbein
Eystein
Halfdan milde
Olaf

Detta stamträd visar sig först bestå af tvänne bestämdt skilda delar: först en del, som af Tjodolf

uppgifves vara svensk, och därefter en, som icke varit det — jag vill här ej inlåta mig på den omtvistade frågan, huruvida de ifrågavarande konungarna varit danskar eller norrmän. För detta sista parti — från och med Halfdan Hvitbein — har Tjodolf tydligen haft en separat källa, och på de medeltida genealogernas vanliga sätt har han endast slagit hop två alldeles olika stamträd. Det föregående partiet slutar tydligen med Ingjald, som, poetiskt taget, är den siste af ätten, och Olof Trätälja är med all sannolikhet endast en förbindelseled, genom hvilken Tjodolf knutit den förra genealogien samman med den senare; hvad innehållet beträffar ser berättelsen om Olof ut att vara blott en duplikation af Domaldesagan.

Vi vända oss då till det föregående partiet, som tydligen är en svensk, af Tjodolf reproducerad genealogi. Men icke häller denna är enhetlig, utan har tydligen bestått af flera mindre, självständiga partier, som sedermera förenats till ett gemensamt stamträd. Fästa vi oss vid biografiernas innehåll, är det tydligt, att den senare delen — från och med Egil till och med Ingjald — återger konturerna af en historisk-heroisk konungasaga, under det att de föregående konungarna äro mer eller mindre mytiska. Den, som kommer närmast i raden före dessa halft historiska konungar, eller Aun, är likväl en alldeles tydlig stamfaderstyp, och det är därför alla skäl att antaga, att denna historiskt heroiska genealogi börjat med Aun samt sträckt sig till och med Ingiald. Som läsaren märker, börja emellertid alla namnen i denna genealogi med vokal, och de hafva således rimmat med hvarandra. Och detta kan icke vara en tillfällighet.

Betrakta vi Beowulfskvädet, där tre nordiska konungasläkter nämnas, danernas, geaternas och svearnas, så finna vi, såsom Olrik påpekat, att sönernas namn genomgående bilda bokstafsrim med fädernas, och detta måste vara specifikt skandinaviskt, enär denna egendomlighet ej återfinnes i de icke-nordiska genealogierna i Beowulf. Detta namnskick tillhör emellertid, såsom Olrik visat, perioden närmast före vikingatiden, således före Tjodolf, och redan häri hafva vi således ett bevis för, att *han* icke skapat denna serie, utan reproducerat en, som redan förelåg sedan åtskilliga århundraden tillbaka. Men rimmen säga oss också, att denna serie icke haft formen af en prosaisk tradition, utan af en dikt, och det är denna, utan tvifvel svenska dikt, vi kunna skymta bakom Tjodolfs lärda skaldekväde.

Men den föregående serien, före Aun, sönderfaller också i vissa partier med olika rim:

Fjolner	Domalde	Agne
Svegder	Domar	Alrik och Eirik
Vanlande	Dyggve	Alf och Yngve
Visbur	Dag	Iorund

Af dessa saknar den första gruppen rim, den andra har D-rim och den tredje har vokalrim. Men detta synes å den andra sidan antyda, att vi här hafva tre olika genealogiska källor, som först senare sammanstälts till en enda, och frågan är då: hvarifrån stamma dessa källor? Bakom Fjolner döljer sig, såsom jag förut visat, en gammal ktonisk gud, som identifierats med Odin; Svegder är, såsom jag också visat, ett annat namn för Tor; och med Vanlande

måste, såsom namnet säger oss, hafva afsetts en vanagud, således Njord eller Frey. Strofen om Visbur vågar jag ej tolka — ty strofens text synes vara ohjälpligt korrumperad — men dels antyder V-rimmet, att han har hört samman med Vanlande, dels ligger i namnet Vis*bur* (= son) en hänsyftning på, att han betraktats såsom den närmast föregåendes son. Men dessa rim säga oss äfven en annan sak. Såsom Olrik visat, *uppkom* det rimmade namnskicket på 500-talet, och genealogier *före* denna tid böra således vara orimmade. Det ser därför ut, som om genealogien Fjolner—Svegder—Vanlande varit den ursprungliga och som om Visbur sedermera, efter 500, tillfogats såsom ett yngre tillägg, möjligen i samband därmed att vanaguden splittrade sig i två, Njord och Frey. Men raden Fjolner—Svegder—Vanlande är densamma som Odin—Tor—Frey (eller Njord) d. v. s. vi återfinna här den gudatriad, som dyrkades i Upsalatemplet, t. o. m. i samma ordning som gudabilderna enligt Adam af Bremen intogo. När så är, ligger onekligen frestelsen nära till hands att betrakta denna serie såsom en genealogisk omskrifning af den kult, som förekom i Upsalatemplet, och att denna serie sedermera, då de olika genealogierna arbetades hop till en enda, sattes i spetsen för den svenska konungaraden, var i själfva värket en naturlig följd af Upsalatemplets och Upsalakonungarnas ställning.

Sannolikheten talar således för, att vi i den första gruppen hafva så att säga en tempelkrönika från Upsala. Ex analogia skulle vi då i de båda andra serierna hafva tvänne andra tempelkrönikor, ty att konun-

garna äfven här intet annat äro än förklädda gudar, kan icke lida något tvifvel. Hvad den andra serien beträffar, afser Domaldestrofen, såsom jag sedan skall visa, ett Fröblot och hör således till Freyskulten, Domar ser ut att vara blott en dublett af föregångaren, Dyggvestrofen syftar, såsom jag ofvan utvecklat, på en ktonisk hästkult, och bakom Dag den vise ligger en kult af Odin—Ofner. I det ifrågavarande templet har således också förekommit en kult af tre eller fyra gudar[1], men andra än Upsalatemplets. Hvar detta tempel befunnit sig, veta vi icke, men af skäl, som jag sedan skall framlägga, är det troligt, att äfven detta befunnit sig i Uppland.

Den sista serien stammar däremot från ett Odinstempel. Två af de där förekommande konungarna, Agne och Iorund, hängas i träd, och häri hafva vi tydligen en omskrifning af Ygg-Odinsoffret. Att det förekommer två gånger inom samma serie, visar blott, att den ena — troligen Iorund — blott är en senare dublett af den förra. De andra båda paren — Alrik och Eirik samt Alf och Yngve — äro likaledes blott dubletter af ett och samma. I båda fallen är det tvänne bröder, som dräpa hvarandra. Men i det första fallet dräpa de båda bröderna hvarandra med

[1] Det beror därpå, om Domar är en dublett af Domalde eller icke. Den förra strofen handlar om en konung, som af sina män dödats med svärd, den senare om en konung, som bränts å båle. Båda dödssätten hafva kunnat förenas: konungen kan först hafva dödats med svärd, och därefter har liket bränts. Så vida vi antaga, att detta återgifvits i bild, kan en senare tid hafva hänfört de två bilderna till två olika konungar. Jag skall sedan återkomma till denna fråga.

sina hästars betsel — onekligen, såsom Tjodolf anmärker, ett förr ej spordt anfallsvapen — i det senare eggas de till tvist af en kvinna, Bera. Det egendomliga stridsvapnet i den första sagan utgör en bestämd antydan om, att de båda bröderna varit ett ridande dioskurpar, och i variantsagans Bera hafva vi troligen att igenkänna dioskursagans »majgrefvinna».

Äfven denna serie syftar således på rena myter: den förklarar dels Odinsoffret, dels dioskurritualen, och äfven denna serie bör således förskrifva sig från ett tempel, där man likaledes haft tre gudabilder: Ygg-Odin, hängande i trädet, och de båda dioskurerna i strid med hvarandra, ehuru dessa tre gudar i den senare traditionen dublerats till sex. Men såsom jag i en annan uppsats[1] visat, var det nästan regel, såväl i Grekland som i norden, att egna templen åt dylika gudatriader, och tre gudar hafva också med all sannolikhet från början ingått i hvar och en af Ynglingasagans tre första, mytiska serier.

Äfven detta tempel bör hafva legat i Uppland, och enligt min tro i det forna Vendel, som då var betydligt större än nu och omfattade äfven Våla och Tierps hundaren. Såsom jag redan påpekat antyder ortsnamnet, att en vandalisk koloni här förefunnits, och kulten bör därför i ortens tempel hafva varit vandalisk. Men såsom vi af det föregående sett, dyrkade vandalerna framför allt Odin och de båda dioskurerna — d. v. s. de gudomligheter, som förekommit i det nu omtalade templet — och det synes mig därför naturligast att antaga, att templet i fråga varit ett Vendel-tempel.

---

[1] »Trefaldighet» i Gamla papper VI.

Gissningsvis kunna vi komma Tjodolfs källor ännu närmare in på lifvet. Har mytbildningen i ett dylikt tempel haft några så att säga yttre stödjepunkter? Utan tvifvel har så varit fallet, och om en grupp, afgudabilderna, hafva vi bestämda underrättelser både hos Adam af Bremen och i de gamla sagorna. Men å den andra sidan kunna dessa otympliga träklumpar svårligen hafva haft någon suggererande värkan på tempelmenighetens mytbildande fantasi. Däremot tror jag, att det funnits andra stödjepunkter för denna fantasi.

I en föregående uppsats visade jag, att de nordiska bostäderna åtminstone mycket ofta pryddes af s. k. tapeter, på hvilka scener ur guda- och hjältesagorna voro inväfda. Några dylika tapeter finnas visserligen icke kvar, men, såsom jag påpekade, hafva vi dock med all sannolikhet några mer eller mindre lyckade kopior af dem å runstenar och kyrkdörrar. Men om nu redan privathusen smyckades af dylika tapeter, är det väl i och för sig sannolikt, att de förekommit äfven i templen, och åtminstone i några fall uppgifves detta bestämdt. I Kjalnesingasagan berättas det nämligen om goden Torgrim, att »han var en ifrig blotman; på sin gård lät han bygga ett stort tempel, hundratjugo fot långt och sextio bredt .... Innan var det hvälfdt såsom en hufva. Det var helt och hållet behängdt med tapeter och försedt med fönster». På samma sätt berättas i Droplaugarsonasaga om ett tempel, att det helt och hållet var behängdt med tapeter.

Men svårligen kunna vi antaga, att dessa tapeter varit hvilka som hälst, utan tydligen hafva de

varit af samma art som de, hvilka samtidigt häng-
des upp i de kristna kyrkorna d. v. s. de hafva
varit bonader, hvilkas bilder haft afseende på kul-
ten, således närmast behandlat myter rörande de
gudar, som dyrkades i det ifrågavarande templet.
Men om vi göra detta ytterst rimliga antagande, få
vi också de stödjepunkter, vi ofvan förutsatte för den
mytbildande fantasien, och måhända hafva vi också
däri att söka förklaringen till några egendomligheter
i Tjodolfs genealogi. I hans Odinsserie förekommo två
dubletter: Agne—Iorund och de båda dioskurparen.
Kan icke detta enklast förklaras däraf, att templet
haft två olika tapeter af den hängde Odin och två
af dioskurparet? Dessa hafva då fattats såsom olika
bilder, och i följd däraf diktade man en saga om
hvarje bild. Den ena bilden visade oss de båda
ridande dioskurerna i strid, den andra bilden upptog
därjämte en bild af »majgrefvinnan», och följden
blef de båda parallelsagorna om Eirik och Alrik samt
Alf och Yngve.

Strofen om Domar finner också sin förklaring
med detta antagande. Den ena bilden framstälde,
huru konungen dräptes med svärd, den andra, huru
han brändes, och dessa två bilder gåfvo då upphof-
vet till två sagor om en och samma person, som man
gjorde till två genom att förändra namnet Domalde
till det likabetydande Domar.

Måhända har också Visbur att tacka en dylik
dubbelbild för sin existens; åtminstone skildras såväl
i Vanlande-strofen som i Visbur-strofen en skeppsbe-
grafning.

Den förra delen af Tjodolfs genealogi anknyter

sig således enligt min gissning till tre serier af svenska tempeltapeter, och ex analogia håller jag det för ganska rimligt, att den senare, historiskt-heroiska delen — från Aun till och med Ingjald — stått i samband med en tapetserie i den uppsvenska konungahallen. Dylika »Ahnenbilder» förekommo ju mycket ofta under medeltiden, och jag ser intet hinder, hvarför de ej äfven kunna hafva förekommit under vikingatiden.

Men å den andra sidan är det tydligt, att *direkt* från dessa tapetbilder kan Tjodolf icke hafva utgått, och det är mycket tvifvelaktigt, om han ens vetat af deras existens. En genealogi på grundvalen af detta material kan endast hafva uppgjorts af en svensk man, och antydningar härom finnas ju äfven hos Tjodolf, när han berättar sig hafva utsport »vise män» och när han hänvisar till svensk tradition och dikt. Men har hans källa varit en torr, prosaisk genealogi i samma stil som t. ex. Västgötalagens konungalängd? Säkerligen icke, ty en dylik genealogi förutsätter ett historiskt intresse, som vi icke kunna antaga för denna tid, då historien ännu blott var hjältesaga. Redan a priori är det därför sannolikt, att Tjodolf funnit dessa genealogier inbäddade i svenska hjältedikter, och liksom skaldedikten ofta blott — såsom jag visat — kan betraktas såsom ett kraftextrakt af skaldesagan, så var troligen ock Tjodolfs genealogi blott ett lärdt extrakt af dessa dikter, som sedermera ännu en gång, i Snorres prosa, fingo en ny skaldekommentar.

Men det finnes också mera speciella skäl för denna mening, och jag vill här anföra ett. Att Tjo-

dolf själf skulle hafva haft någon aning om, att Svegder i värkligheten varit guden Tor, kan icke gärna antagas; för honom var han utan tvifvel en svensk konung. Han kan således icke af egen drift hafva kommit på idéen att kalla honom *dusla konr* = *blixtarnas herre*, utan detta uttryck måste han hafva lånat från en dikt, hvars författare ännu haft klart för sig sambandet mellan den svenske konungen och åskguden. Rester af andra svenska dikter, som också behandla delar af ynglingaättens genealogi, möta oss i Beowulf, och *att* det redan på 500-talet funnits en antagligen rikt utvecklad skandinavisk dikt, röjer sig i åtskilliga kenningar, som dröjt kvar i den senare poesien. Så t. ex. kallas krigaren *ioforr* d. v. s. *vildsvin*, tydligen på grund af den vildsvinshjälm, han bar. Men såsom Stjerna visat, tillhöra dylika hjälmar 500-talet, och *då* måste också denna poetiska omskrifning hafva *uppkommit* för att sedan lefva kvar, långt efter det att dylika hjälmar kommit ur bruk.

Tjodolfs dikt återgår således enligt min mening till en samling svenska kväden, och dessa åter hafva — liksom de isländska sköld- och tapetdikterna — delvis anknutit sig till tapetbilder, nämligen de svenska hednatemplens.

* * *

I samband härmed kunna vi uppkasta en fråga: är det sannolikt, att vi hafva några afbildningar af dessa tempeltapeter? I en föregående uppsats sökte jag visa, att vissa bildristningar och träskulpturer med all sannolikhet kopierats från virkade tapeter med

heroiska ämnen, särskildt motiv ur Volsungasagan. Då man nu, såsom jag nyss sökt göra troligt, prydde templen med mytologiska tapetbilder, är det väl a priori sannolikt, att äfven några dylika kopierats i sten eller trä samt på så sätt bevarats till vår tid. Att med säkerhet påvisa detta är väl vanskligt, enär dylika



Hablingbo-stenen.

otympliga bilder låta sig tydas på ganska olika sätt, och jag nödgas därför inskränka mig till att påpeka, att åtskilliga bilder åtminstone *kunna* tolkas på detta sätt.

Trenne gotländska stenar, de vid Ardre, Hablingbo och Tjängvide, visa en bild af en man, ridande på en åttafotad häst, och som det tyckes återgå de till ett gemensamt original, ty på två af dem möte

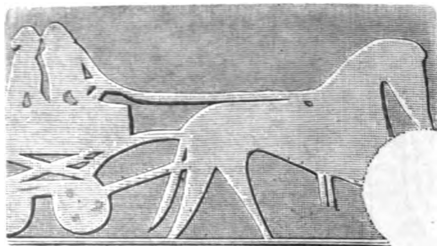
ryttaren af ett kvinnligt väsen med ett horn i handen — som det synes har hon äfven hästhof. Ryttaren har tolkats såsom Odin på den åttafotade Sleipner. Men sannolikt är det icke guden, vi här



Tjängvide-stenen.

se, utan snarare den döde, till hvars ära stenen är rest, och troligen skildrar bilden just hans ankomst till dödsriket. Är det emellertid så — hvilket är det vanligaste antydandet — kan hästen gärna icke vara Sleipner, ty att Odin lånat ut sin häst, kan näppe-

ligen förmodas, enär gudarna alltid, såsom den grekiska konsten lär oss, voro synnerligen rädda om sina attribut. Öfvertygelsen om, att endast Odin ägde en åttafotad häst, beror för öfrigt på den moderne forskarens oförmåga att lösslita sig från Snorres teologi. Jag har därför tänkt mig en annan förklaring: bilden visar oss den döde, bortförd af Helhästen — således, om man så vill, en illustration till Rökstensstrofen om kämpen, som sitter rustad till häst med skölden i rem; eller — ännu bättre — till Tjodolfs strof om



Alskog.

Dyggve och Glitnes Gna. Ty såsom Noreen upplyst mig, betyder *Gná* efter all sannolikhet grannkvinna, den, som står nära något, den, som närmar sig någon. Kvinnan, som på de båda bilderna närmar sig hästen Glitner för att mottaga den döde och bjuda honom Heldrycken, skulle då vara Glitnes Gna = den, som kommer emot Glitner. I hvarje fall är innehållet tydligen mytiskt.

På samma sten förekommer en hammarbärande figur, som närmar sig ett klippblock. Möjligen bör denna tolkas såsom Svegder-Tor.

Tvänne andra gotländska stenar, Levede-stenen

och Alskogstenen, *kunna* åtminstone återgifva den gamla Nerthus-processionen. På Levede-stenen se vi en åkande kvinna, på Alskogstenen som det tyckes tvänne åkande personer, hvilka, såvida denna tolkning är riktig, måste hafva afsedt Frey och hans gemål. Till denna punkt skall jag sedan återkomma.

Egendomlig är Ockelbostenen, som jag afbildat i detta arbetes första del (sid. 193). Midtpartiet upptages af ett stort träd, i hvars topp en fågel befinner



Levede-stenen.

sig. På stenen afbildas för öfrigt Sigurd Fafnesbane genomborrande draken, och man kunde då tycka, att trädet med fågeln borde afse den bekanta äfven på Ramsundsbärget återgifna episoden i Sigurdsagan. Denna tanke har nog också spelat in i den primitive konstnärens tafla, men sannolikt har han icke lånat bilden af trädet från någon Sigurdstapet, ty både i den isländska sagan och på Ramsundsbärget har trädet två fåglar, och själfva trädet på Ockelbostenen liknar ej häller trädet på Ramsundsristningen. För min del

tror jag därför, att Viktor Rydberg haft rätt, då han tolkat Ockelbostenens träd och fågel såsom en bild af Vidofner och dess hane. Ockelbostenen har med all sannolikhet lånat sina bilder från något närliggande tempel, och där har då Vidofnertapeten intagit en hedersplats. Måhända har man där äfven ägt en



Vendelhjälmen.

Nerthus-Freyja-tapet, ty på Ockelbostenen förekommer ock en bild af en åkande kvinna, och då åkning knappast förekom annat än inom kulten,[1] måste vi väl betrakta detta parti såsom en kultbild.

I Vendel dyrkades, såsom jag nyss påpekat, Odin och de båda dioskurerna, och man kunde då vänta sig att i denna på fornminnen så rika trakt finna några

[1] Ännu vid midten af 1200-talet betraktades ju åkning såsom en äfven för en drottning opassande lyx.

bilder, som kunde tänkas syfta på den vandaliska kulten, särskildt på dioskurkulten. *Måhända* har också en dylik bild bevarats. Fornvännen erinrar sig säkert den praktfulla, bildprydda »Vendelhjälmen», hvars midtparti upptages af en relief, framställande tvänne stridande män. Naturligtvis kan bilden återgifva en värklig strid liksom den kan tolkas såsom en scen ur någon hjältesaga, men den kan också hafva haft en mytisk innebörd och uppfattas såsom så att säga Vendels vapen: de båda dioskurerna. För denna mening talar bildens plats på hjälmens mest bemärkta del. Visserligen framställas de icke till häst, såsom Alrik och Eirik, men den andra tempeltapeten, den öfver Alf och Yngve, synes, af Tjodolfs text att döma, hafva afbildat dem till fots, och möjligheten af den nu gjorda tolkningen kan därför ej anses utesluten.

Jämte de nu anförda exemplen torde finnas en mängd andra, särskildt brittiska mytbilder, men af utrymmesskäl vill jag nu icke inlåta mig på någon undersökning af dem.

* * *

Det resultat, vi särskildt med afseende på den närmast föreliggande uppgiften vunnit af den sista digressionen, var, att dioskurerna värkligen framställdes såsom ryttare. Samma sak framgår af en annan uppgift, som emellertid nödgar oss till en ny digression.

Ett bland de ytterst få minnesmärken, vi hafva från Tysklands hedniska tid, är den bekanta signeformeln från Merseburg från 900-talet:

Phol ende Uuodan vuorun zi holza.
dû uuart demo balderes volon sîn vuoz birenkit.
thû biguolen Sinthgunt Sunna era suister,
thû biguolen Friia, Volla era suister,
thû biguolen Uuodan, sô hê uuola conda,
sôse bênrenkî, sôse bluotrenkî,
sôse lidirenkî:
bên zi bêna, bluot zi bluoda,
lid zi geliden, sôse gelîmida sîn.

[Phol och Wodan foro till skogs,
Då fick herrens (eller: Balders) fåle sin fot ur led.
Då signade honom Sinhtgunt, Sunna hennes syster,
Då signade honom Friia, Volla hennes syster,
Då signade honom Wodan, som han väl kunde,
Såväl benvred som blodvred och ledvred,
Ben till ben, blod till blod,
Led till led, som de voro fast limmade.]

Innehållet i detta signeri är således, att två gudar Wodan (= Odin) och Pol eller Phol rida tillsammans till skogs, då den enes häst vrickar sin fot. Denna signas först af fyra gudinnor och därpå af Odin, hvarigenom skadan botas. Efter allt att döma, måste Pol hafva varit den skadade hästens herre, enär han ensam betraktas såsom ett slags patient, hvilken i följd däraf ej deltager i helbrägdagörelsen. För oss är detta emellertid jämförelsevis likgiltigt, och man kan mycket väl medgifva, att Odin betecknats med ordet »balderes». Att härmed skulle åsyftats en tredje person, som hetat Balder, är däremot icke gärna tänkbart, enär detta förbjudes af sammanhanget: det är ju endast Pol och Wodan, som rida till skogs. På angelsaksiska betyder ordet »herre», och vi måste då antaga, att balder varit ett epitet till Odin eller Pol. Men hvem var då denne Pol?

Det är knapt möjligt, att en gud, som varit så förnäm, att han ridit i sällskap med Odin, kunnat så spårlöst försvinna, att han ej lämnat något märke efter sig i de mytologiska källor vi hafva, och likväl ser det så ut, ty man har icke med någon grad af rimlighet kunnat återfinna en germansk gud, som kan antagas dölja sig bakom Pol eller Phol. Men till denna egendomlighet sällar sig en annan. Namnet har skrifvits Pol, men sedan har skrifvaren öfver raden tillagt ett litet h, så att namnet blifvit P^h^ol. Man misstänker då gärna, att detta skett för att få rim (ty orden *utlästes* då: Pfol ende Wodan fuorun zi holza). Resultatet har ändå blifvit tämligen klent, ty ph (= pf) är i hvarje fall ett dåligt rim till v (= f) i vuorun. Och dessutom vill man ju gärna, att gudaparet Phol ende Wodan skall hafva rimmat liksom Sinhtgunt och Sunna samt Friia och Volla.

Nu har Bugge påpekat, att Pol — språkligt sedt — gärna ej kan vara någon annan än apostelen Paulus. Men huru kan apostelen hafva kommit in i detta fullt hedniska kotteri? Att någon from kristen utan vidare satt honom dit, kan ej antagas, ty i så fall hade väl framför allt Wodan aflägsnats. Då vi skola förklara denna och andra egendomligheter, måste vi fasthålla textens karaktär af en trollformel, och dylika formler, som ständigt upprepades af signerskor och trollkäringar, kunde naturligtvis lätt förvanskas — vi behöfva blott erinra oss andra formler: hocus pocus (af: hoc est corpus), arje marje grase domar i dike (af: ave maria, gratias dominæ dico) o. d. Hvad denna formel beträffar, förekommer den i snart sagdt otaliga varianter. I de flesta nyare äro Kristus,

jungfru Maria och Petrus insatta i stället för de gamla gudar, som finnas i Merseburgerformeln, t. ex. (i ett formulär från Bohuslän 1672): »Mot vred. Vår herre Jesus Kristus och S. Peder de redo öfver Brattebro. S. Peders häst fick vre eller skre. Vår herre steg af sin häst med (= ned), signa S. Peders häst mot vre eller skre: blod ved blod, led ved led. Så fick S. Peders häst bot». Under tiden, då hedendom och kristendom bröto sig mot hvarandra, bör det gifvetvis hafva funnits såväl hedniska som kristna varianter af signeformeln, och att dessa då sammanblandats med hvarandra, är så rimligt, att motsatsen snarare vore otänkbar. Jag antager därför, att det funnits två formler, en hednisk:

Wolth ende Wodan zi walda vuorun.

[Wolth (= Ull) och Wodan (= Odin) foro till skogs.]

och en kristen variant:

Pol ende Heliand zi holza vuorun.

[Pol (= Paulus) och Kristus foro till skogs].

Så kom någon att röra hop dessa. Vi kunna antaga, att signerskan varit hedning och ej så noga haft reda på, hvem Pol var, samt att hon därför enligt regeln *ignoti maxima reverentia* ansåg honom såsom någon synnerligen värksam makt. Genom en kontamination af de båda formlerna fick hon då en ny: *Pol ende Wodan zi holza vuorun.* Men så skulle denna formel skrifvas ned, och skrifvaren, som var lärdare än spåkäringen, fann då, att första halfversen saknade rim. Genom att skrifva *P^h^ol* och låta orden *zi holza* och *vuorun* byta plats gjorde han dock en skaplig rekonstruktion och så fick versen sin nuvarande lydelse: *P^h^ol ende Wodan vuorun zi holza.*

Det är Bugge, som gifvit mig uppslaget till denna konjektur, men i den närmare utvecklingen har jag icke kunnat följa honom. Den hedniska gud, med hvilken Pol sammanblandats, bör gifvetvis hafva haft ett någorlunda likaljudande namn, och vidare bör gärna namnet hafva allitererat med Wodan. Men af gudarna finnes då knappast någon annan än Ull att gissa på, emedan hans tyska namn bör hafva varit Wolth.

Är denna konjektur riktig, skulle vi i Merseburgerformelns tvänne ridande gudar hafva återfunnit det af Tacitus omtalade dioskurparet Alci, och att detta icke alldeles kunnat försvinna utan att lämna något spår efter sig, är ju också mycket rimligt.

* * *

I den isländska mytologien är Ull som bekant en alldeles undanskjuten personlighet. Endast i förbigående nämnes han några gånger, helt flyktigt, och den eljes så meddelsamme Snorre har ingen myt att förtälja om honom. Det enda, man egentligen får veta om honom, är, att han är en stridbar »vintergud». Därutöfver uppger Snorre endast, att skölden kallades »Ulls skepp» — en anspelning på någon nu och förmodligen äfven för Snorre okänd myt — och att Ull var Sifs son och Tors styfson. Den sista uppgiften är märklig, ty i Snorres välordnade Olymp hafva gudarna eljes gjorts till Odins söner, och Ull intar således i detta afseende en särställning. Att han gjorts till Tors styfson är dock blott en naturlig följd däraf, att han var Sifs son. Att Ull ej var

Tors egen son, visste Snorre, men då Sif enligt hans teologi var gift med Tor, kom således åskguden att blifva Ulls styffader i enlighet med Snorres halft borgerliga, halft teologiska metod att ordna de gamla gudarnas släktförhållanden.

Men Sif är en sen, »teologisk» gudinna, en abstraktion, som personifierats. Den visserligen ourspungliga, men dock redan allmänt fornnordiska betydelsen af *sifiar* (pluralis af *Sif)* är »svågerskap», och »Sifiar sonr» synes således äldst hafva efter orden betydt »svågerskapets son». Om Ull nu kallats så, var det klart, att Snorre skulle anse honom såsom en son af gudinnan Sif samt i följd däraf såsom Tors styfson. Men »svågerskapets son» kan i det mera vetenskapliga språkbruket återgifvas med »den i leviratäktenskapet födde», och denna uppgift säger oss således, att Ull hört hemma i den leviratmyt, för hvilken jag förut redogjort. Men den säger oss äfven, att Snorre måste hafva misstolkat den källa, han haft framför sig, ty enligt myten var Ull icke själf »Sifiar sonr», utan fader till denne »svågerskapets son». Då denna källa, mig veterligen, icke längre finnes i behåll, kunna vi ej afgöra, *huru* han kommit till denna missuppfattning. Ty att Sifiar sonr afser den pånyttfödde Odin, torde af det föregående vara klart.

En annan förklaring *kan* dock gifvas på Snorres uppgift. Mytens natursymbolik var ju tämligen genomskinlig: vintern dödar sommaren, men föder honom på nytt. En spekulativt anlagd mytdiktare kunde då hafva tänkt ut tankegången vidare. Årstiderna voro ju i en ständig växling, och liksom vintern är sommarens fader, är också sommaren vinterns fader. Ut-

tryckt på det mytologiska språket skulle denna tanke hafva formulerats så, att »majgrefvinnan» och den nye »majgrefven» få en son, i hvilken den dräpte »vintergrefven» ånyo uppstår till lif, och äfven denne är då »svågerskapets son». Någon dylik myt finnes emellertid icke kvar, och, om den en gång funnits, har den nog aldrig varit folklig, utan endast existerat i en hednisk tänkares mytiska dikt. Men från en dylik *kan* dock Snorre hafva lånat sin uppgift.

Att Ull så föga framträder i den isländska mytologien, kan icke gärna bero på annat, än att han på de mytologiska källornas tid icke var någon på Island eller i Norge dyrkad gud, och för att finna hans värkliga betydelse få vi därför vända oss till den källa, som för nordbons hedniska gudatro är vida pålitligare, om än mindre gifvande, än Snorres teologi, eddadikterna och skaldekvädena sammantagna, nämligen de nordiska ortnamnen, hvilka, såsom jag nämnt, just ur denna synpunkt gjorts till föremål för en mästerlig undersökning af Steenstrup. Som bekant äro flera af våra ortnamn sammansatta med en guds namn, men då flera af dessa kombinationer kunna vara osäkra,[1] välja vi blott dem, som äro absolut pålitliga, nämligen sammansättningarna på -vi, -harg och -hof (beteckningar för hedniska helgedomar).

Vi finna då, såsom Steenstrup visat, att det icke finnes något Ullshof, Ullsharg eller Ullsvi i Norge och häller icke i Danmark. I Norge förekomma dock

[1] Så t. ex. afser Odinstad möjligen mansnamnet Ödhin och ej guden Odin, Torstorp säkerligen mansnamnet Torer eller Tord o. s. v.

tre Ullinshof, och under förutsättning att guden i Norge kallats Ullin, skulle han således där hafva åtnjutit en, dock icke vidare spridd kult. Gå vi däremot till Sverige, möter oss ett alldeles motsatt förhållande, såsom följande tabell torde utvisa.

Upland: Ullevi (Bro).
Södermanland: Ullavi (Sorunda), Ullevi (Vingåker).
Nerike: Ullavi (Kil), Ullavi (Sköllersta).
Västmanland: Ullavi (Irsta), Ullvi (Köping), Ullavy (Munktorp).
Dalarna: Ullevi (Leksand).
Västergötland: Ullervi (år 1278).
Östergötland: Ulleved (Hogstad), Ullavi (Järstad), Ullavi (Kimstad), Ullavi (S. Lars), Ullervi (Örbärga), Vlæue (1360, Törnevalla).
Småland: Ullavi (Västervik).
Öland: Ullevi (Gårdby).

Namnen på icke mindre än aderton helgedomar åt Ull hafva således bibehållits i Sverige, och detta talar onekligen för, att han i vårt land varit en ytterligt populär gud. Och denna popularitet framträder än starkare, om vi taga hänsyn till andra sammansättningar: Frösvi eller Frövi ungefär tolf gånger i Sverige, Odinsvi och Odinsharg ungefär fem gånger, Torsvi och Torsharg möjligen tre gånger.[1] En mängd

[1] Att Torsnamnet förekommer så sällan, beror naturligtvis ej på, att guden varit föga dyrkad, utan på ett annat skäl. Han var tydligen den äldsta nordiska guden — äldre än tempel och helgedomar — samt dyrkades därför nog i själfva naturen, vid sjöar, stenar o. s. v., och dessa primitiva helgedomar bibehöll han äfven efter tempelbyggnadstiden. Han

af dessa ortnamn äro naturligtvis spårlöst försvunna, men försvinnandet har väl i alla de nämnda fyra klasserna skett ungefär efter samma proportion, och i Sverige synes att döma häraf Ull hafva varit den gud, som åtminstone vid en viss tidpunkt varit den mest dyrkade, ehuru han möjligen sedan utträngts af andra gudar t. ex. Frey.

Denna popularitet kan synas egendomlig, då Ull var en ktonisk gud och de ktoniska gudarna mot hedendomens slut trängdes i bakgrunden. Men i Sverige tyckes man i detta fall hafva varit konservativare än i det öfriga norden, och den starkt ktoniska disarkulten (kulten af de dödes andar) synes där likaledes hafva haft en stark anslutning. De gamla ktoniska gudarna[1] Ull och Fjolner kunde därför längre lefva kvar i den svenska kulten än i den norska och danska,[2] och karaktäristiskt nog antydes detta också af Saxo, då han säger, att Ollerus efter Odins återkomst drog sig undan till Sverige, där han försökt »opinionis suæ monumenta restaurare».

Men var Ullkulten företrädesvis en svensk kult, följer däraf, att också Ullmyterna i det hela måste vara svenska myter, som därför endast ofullkomligt

---

popularitet intygas för öfrigt af de otaliga personnamn, hvilka äro sammansatta med Tor.

[1] Äfven ett annat vittnesbörd kan anföras: vid den hedniska bönen vände man sig åt norr, men i norr var det som dödsriket låg. Äfven häri hafva vi således en antydan om den ktoniska kultens uråldrighet.

[2] Kanske beror det också på mera än en tillfällighet, att man blott i Sverige synes hafva utsett en »vintergrefve» vid majfesten.

kunde vara kända i Norge, dit de, för så vidt de varit bekanta, kommit från Sverige. Och då lågtyskarna sedermera i det varjagiska Novgorod lånade en saga, som blott utgör en vidare utveckling af Ullmyten, bör denna saga hafva varit en svensk saga.

* * *

Såsom jag förut utvecklat, var dioskurmyten från början en självständig myt, som först senare förenades med myten om Ygg-Odin. Men en undersökning af andra kulter visar, att dioskurmyten påvärkat äfven dessa, dels så, att själfva kulterna på vissa ställen sammanförts — liksom dioskurkulten och Odinskulten[1] — dels så att myterna om dioskurerna påvärkat mytdiktningen inom de andra kulterna. Detta gäller egentligen vanakulten.

Det karaktäristiska för det germanska dioskurparet är, att de båda bröderna äro växlingsgudar, och det är också detta drag, som bevarats i de isländska sagorna om Odin, Vile och Ve, Odin och Mitothin samt Odin och Ull. Men Odin är icke den ende växlingsguden, och han delar denna karaktär med Njord, hvilken ju såsom manlig gud är en jämförelsevis ung företeelse.

Såsom växlingsgud uppträder Njord i två alldeles skilda sagor. Den första förekommer i Heims-

---

[1] I det föregående har jag visat, att Odin och dioskurerna gemensamt dyrkats i ett uppsvenskt tempel — det hvarifrån vi hafva sagorna om Agne samt Alrik och Erik.

ringla. Där berättas nämligen, att vid fredsslutet nellan asar och vaner växla de gudar med hvarandra, å att Njord kommer till asarna, Höner till vanerna. Njord och Höner byta således med hvarandra. Hvad nu Höner beträffar, är namnet, såsom Noreen upplyst nig, förmodligen en relativt ung bildning, med ursprungligen appellativisk betydelse (»den upphöjde»), och bakom detta namn måste således dölja sig en äldre gud, som af en eller annan anledning blifvit omdöpt.

I denna myt framträder emellertid växlingskarakären mindre starkt, och enbart af detta faktum skulle nan icke våga draga några slutsatser. Men det finnes en annan växlingssaga, som är mera upplysande. Njord var gift med Skade, men hon ville blott bo fjällen, Njord däremot endast vid sjön. Först kommo de öfverens om att växla, så att de bodde nio nätter på hvart ställe. Därmed trifdes de ändock cke, och då — fortsätter Snorre — »for Skade upp på fjället och tog sin bostad i Trymheim, och far non mycket på skidor och med båge och skjuter djur; hon kallas skidgudomlighet eller skidgudinna».

Uppgiften om hennes idrotter är onekligen märkig. För det första passa de föga för en kvinna, och Kock har äfven fästat uppmärksamheten härpå. Men för det andra stämma de på ett högst egendomligt sätt med de idrotter, som tillskrifvas en annan växingsgud, Ull, ty i den knappa karaktäristiken af honom få vi veta, att »han är så god bågskytt och så skicklig på skidor, att ingen kan kappas med honom». Misstänkt är också, att hon kallas *ǫndurgoð* eller *ǫndurdís*. »Skidgudinnan» borde väl vara till-

räckligt, och hvarför skall hon då därjämte kallas »skidgudomligheten» d. v. s. en beteckning, som kan tillkomma såväl ett manligt som ett kvinnligt väsen? *Ǫnduráss* är annars ett namn, som tilldelas Ull.

Men de sista betänkligheterna synas mig försvinna, då vi uppmärksamma, att namnet Skade icke är ett femininum, utan ett maskulinum, således till sin form ett klart och obestridligt manligt namn. Skade har därför — det är den enkla slutsatsen — från början varit en manlig gud, och denna manliga gud måste hafva varit Ull. Ty alla karakteristica stämma på ett märkbart sätt öfverens: båda äro växlingsgudar, vintergudar, bågskyttar och skidlöpare.

Huru Skade-Ull kunnat undergå denna metamorfos är mycket lätt att se. Nerthus var äldst en kvinnlig gud, som sedermera i följd af språkets utveckling öfvergick till en manlig, till Njord. *Om* nu, under den tid Nerthus ännu var kvinna, en kultsammanslagning skett af Nerthus-kulten och Skade-kulten, så måste detta på det mytologiska språket hafva uttryckts så, att de gift sig med hvarandra. Skade blef då mannen och Nerthus hustrun. Men så öfvergick Nerthus af språkliga skäl till en manlig gud, till Njord, och det fanns då blott två möjligheter att reda sig med Skade: antingen att utfärda skilsmässobref, ty två män kunde ej vara gifta med hvarandra, eller att låta Skade undergå samma metamorfos som Nerthus fast i motsatt riktning. Som vi finna valde man den sista utvägen, och i Norge, hvarifrån vi hafva denna myt, underlättades proceduren tvifvelsutan i väsentlig mån däraf, att Skade-Ull där icke tyckes hafva varit föremål för någon värklig kult.

I Sverige däremot förefaller det, som om Ull äfven under namnet Skade haft en stor och utbredd kult. I Uppland (Häggeby socken) påträffas ett ortsnamn Skadevi, och på andra ställen återfinnes namnet Skedvi, äldre Skædhvi (i Östergötland, Västmanland) samt Sködvi eller Sködve, nu Sköfde (i Västergötland).[1] Wadstein har velat förklara dessa former ur ett antaget * Skaduvi (jämf. gotiskt skadus, angelsaksiskt sceadu = skugga) med betydelsen »den skuggiga helgedomen», »lundhelgedomen». Rent språkligt sedt är denna förklaring oangriplig, men lika språkligt riktig är härledningen * Skadavi (= Skades helgedom), och det är då frågan, hvilkendera förklaringen är att föredraga. Mot Wadsteins mening kan då för det första anföras, att något nordiskt ord Skǫðr (= skugga) ej är påvisadt, under det att namnet Skade däremot värkligen föreligger. För det andra sammansättes -vi, så vidt jag funnit, alltid med gudanamn, under det att analogier till en sammansättning af den art, Wadstein antagit, mig veterligen icke förekomma. Onekligen är det därför rimligare att fatta Skedvi i analogi med Odinsvi, Torsvi, Frösvi, Ullsvi och Nærdævi, och för begreppet »lundhelgedomen» hade man ju för öfrigt ett särskildt ord, »hult», som dock också sammansättes med ett gudanamn, t. ex. i Fröshult. Den innersta bevekelsegrunden till Wadsteins etymologi har nog varit Skades dubiösa karaktär: man ansåg det orimligt, att jättedottern haft några kultställen. Då emellertid »jättedottern» förvandlat sig

[1] Dessa uppgifter äro lånade från Styffe: Skandinavien under unionstiden.

till guden Ull, som ägde en mängd tempel, bör det icke längre möta några svårigheter att tolka Skedvi etc. i likhet med alla andra sammansättningar på -vi och i dessa orter erkänna forna kultplatser åt den gamle ktoniske guden Skade.

Men denna identifiering sätter oss i stånd att göra ännu en, som vi nyss måste underlåta. I den andra växlingsmyten var det Njord och Höner, som bytte uppehållsorter, och såsom jag nämnde är Höner troligen en ung namnbildning, bakom hvilken således en äldre gud synes dölja sig. Denne äldre gud hafva vi nu återfunnit, och nu förstå vi också, hvarför Höner så troget uppträder vid Odins sida (vid människornas skapelse m. m.): Höner är nämligen ingen annan än Odins gamle kamrat Ull, hvilken förmodligen af skalderna fått ett nytt namn för att ej sammanblandas med »gudinnan» Skade. Och Noreen har vidare fästat min uppmärksamhet på, att Snorra-Eddan har följande kenningar för Höner: »Odins kamrat, den snabbe asen, den långa foten och pilkonung.» Men detta stämmer ju fullkomligt med Ulls egenskaper. Man förstår då, hvad det menas med den hittills oförklarade kenningen »den långa foten» — denna, liksom »den snabba asen», betecknar skidlöparen, och bågskytten Ull motsvaras af »pilkonungen» Höner.

* * *

Utom de gånger, som Skade förekommer såsom namn på Njords hustru, möter oss detta namn så vidt jag vet, blott en gång i litteraturen, nämligen i

inledningen till Volsungasagan, då såsom namn på en man. Och undersöka vi sagan, finna vi, att vi äfven här hafva en variant af dioskurmyten samt att denne Skade således är samma person som gudinnan Skades manlige prototyp.

Episoden har följande innehåll. Två män Sige och Skade råka i strid med hvarandra, och tvisten lyktar så, att Skade drifver Sige i landsflykt. Sige är emellertid Odins son, och denne hjälper honom till ett rikt gifte och skaffar honom ett stort rike. Till sist dräpa hans hustrus bröder honom, men hans son Rerer hämnar honom.

I denna saga hafva vi för det första växlingsmotivet, som här visserligen ej skulle igenkännas, om vi icke hade varianterna till jämförelsematerial. I en variant reser Odin bort, och Vile och Ve blifva landets herrar, och i två andra drifves Odin i landsflykt, och Mitothin eller Ollerus träder i hans ställe. I den variant, som nu behandlas, hafva vi visserligen ännu en ny motivering, men resultatet är detsamma: hjälten drifves i landsflykt. I de nyss nämda varianterna var den landsflyktige Odin; här är han Odins son. Och den, som är hans fiende, är Skade, hvilken, såsom vi nyss sett, i värkligheten är samma gud som Ull-Ollerus. Till dioskursagan hörde slutligen en Odinshämnare, och äfven en dylik finnes här: Rerer. I de nämnda varianterna vände emellertid Odin tillbaka samt återtog land och hustru. Äfven detta drag återfinnes här, ehuru i varierad form: Sige återvänder icke, men får ändå land och hustru. I dioskursagan hade den pånyttfödde hämnats på sin farbroder, som varit faderns dråpare. Här har moti-

vet — då man icke längre förstod och kunde använda leviratet — förtunnats därhän, att Rerer hämnas på sina morbröder, som dräpt fadern.

Att vi i Volsungasagans Skadeepisod således hafva en i sagans form klädd variant af dioskurmyten, torde icke kunna förnekas. Men äfven ett stycke längre fram i samma saga möter oss en ny variant af denna myt.

Konung Volsung har sonen Sigmund och dottern Signy, hvilken blir gift med Siggeir. Siggeir dräper svärfadern, men hans maka Signy smyger sig förklädd till sin broder Sigmund, som icke känner igen henne, och aflar med honom en son, Sinfjotle, som hämnas Volsung.

Kritisera vi nu denna saga, finna vi lätt, att den saknar värklig logik. De båda syskonen begå blodskam för att skaffa fadern en hämnare, men detta dåd var fullkomligt öfverflödigt, enär Volsung redan hade en hämnare: sonen Sigmund. Sagoberättaren har också sökt att bemantla denna orimlighet med att påpeka, att hvad som egentligen behöfdes var en medhjälpare åt Sigmund, som därför också — orimligt nog — väntar att hämnas, ända tills dess att hans son och broder vuxit upp till man. Men en dylik motivering tjänar endast till att blotta orimligheten i själfva förutsättningen.

Nödvändigheten att hämnas Volsungs dråp kan således icke hafva varit det ursprungliga motivet till de båda syskonens dåd. Det måste vara något annat, och efter hvad som förut blifvit anfördt, kan det icke gärna lida något tvifvel, att det är deras önskan att pånyttföda den döde.

Men den döde kan icke hafva varit fadern. Enligt hvad jag förut visat, ansågs en afliden i viss mån återuppstå i den ättling af familjen, som först föddes till världen. Volsung skulle således hafva efvat upp i det första barn, som Sigmund *eller* Signy fått, och för *detta* åskådningssätt var det icke ıödvändigt, att den nyfödde var *bådas* son. En dylik ıödvändighet inträdde blott, så vida man stälde sig å leviratäktenskapets ståndpunkt, ty då voro båda contrahenterna lika nödvändiga: barnets moder måste ara den aflidnes enka, den köttslige fadern den flidnes närmaste manlige frände. Då nu sagan ydligen förutsätter, att hämnaren *blott* kunde födas f *detta* föräldrapar, tvingas vi med nödvändighet till öljande konsekvens: det ledande motivet är äfven ıär leviratet.

Den första slutsatsen, vi häraf kunna draga, är: adern (d. v. s. Volsung) har från början icke hört ill sagan, utan har sedermera — hvarför veta vi cke, men antagligen på grund af denna dioskursagas combination med någon annan saga — arbetats in i lenna. På riktigheten af denna slutsats hafva vi för frigt ett yttre kriterium. Sagan har tydligen beandlats i versifierad form, och detta antydes däraf, tt de handlande personernas namn rimmat: Sigmund, iggeir, Signy och Sinfjotle — men icke Volsung, om att döma häraf icke tillhört denna grupp. Strien har således ej stått mellan svärfar och måg, utan ıellan tvänne bröder, och den kvinna, som föder hämaren till världen, måste hafva varit den enes enka.

Den ursprungliga sagan — eller rättare: myten – måste således hafva haft följande innehåll: Sig-

mund och Siggeir äro bröder, och den förre är gift med Signy. Han dödas af Siggeir, men dennes enka vill, såsom Judas sonhustru Tamar, föda Sigmund på nytt, och förklädd kommer hon därför till Siggeir, som famnar henne och således utan att ana det pånyttföder sin broder och skaffar denne en hämnare.

Detta är en myt, ty den återger innehållet i en ritus, dioskurritualen, och att denna myt utvecklats till den sagoform, i hvilken den nu föreligger, beror troligen dels därpå, att myten arbetats samman med Volsungasagan[1] — hvarigenom »fadern» kom in i berättelsen — dels därpå, att man icke längre förstod den uppfattning, som låg bakom leviratäktenskapet.

Enligt min mening inledes således Volsungasagan med två olika variantsagor, hvilka båda återgå till dioskurmyten.

Sagan om Sigmund och Sinfjotle är utan tvifvel tysk, och den förekommer såsom episod redan i den fornengelska dikten Beowulf, hvilken man plägar förlägga till 700-talet. Episoden visar, att Sigmund redan då gjorts till Volsungs son och att sagan, åtminstone hvad grunddragen angår, då förelåg utarbetad i samma form som den, i hvilken den återfinnes i den isländska Volsungasagan. Då sagan väl redan omkring år 600 vandrat från Tyskland till England, förutsätter detta, att den af mig rekonstruerade myten måste vara åtskilligt äldre, och att den inarbetats i Volsungasagan redan under folkvandrings-

[1] I hvilken antagligen Volsung var Sigurd Fafnesbanes fader.

tiden, den stora episka diktningens tidsålder i Tyskland samt troligen ock i Skandinavien, den tidsålder, då myterna arbetades om till eller in i hjältedikter.

Redan vid denna tid var således leviratet i den stränga formen obegripligt, och detta förklarar också, hvarför det i alla dessa dioskursagor skjutits i bakgrunden och ersatts af andra motiv. Men att det likväl ännu långt fram i tiden kunde afsätta spår i den nordiska sagodiktningen, berodde tydligen därpå, att dioskur-*ritualen* längre fanns kvar i det hedniska Skandinavien än i det jämförelsevis tidigt kristnade Tyskland. Man förstod väl ej häller här meningen med detta levirat. Men i ritualen lefde det kvar. Där voro de båda dioskurerna bröder, den äldre dräptes af den yngre, som vann hans brud, och hon blef hämnarens moder. Det var således kultens konservatism, som höll denna myt vid lif.

* * *

Kontakten mellan Nerthuskulten och dioskurkulten har lämnat äfven ett annat spår efter sig.

Såsom jag ofta påpekat voro forntidens gudar alls icke odödliga, och mycket ofta behandlade myterna just deras död, som äfven framställdes i kultritualen. Den senare, religiöst mera utvecklade tiden förlade däremot gudarnas död till den sista stora slutuppgörelsen, då världen och alla gudarna gingo under. Emellertid är detta utan tvifvel en senare generalisering. Det fanns en eller rättare flera olika myter om världsundergången, och dessa sammanarbetades i

ragnaröksmyten. Men i denna fogade man ock in andra myter: om de enskilda gudarnes död. Från början hade myterna härom ej stått i något samband med ragnarök, utan hvarje kult hade haft sina egna myter om den resp. gudens död, och först mot hedendomens slut, då alla myter från olika kulter ordnades in i ett slags teologiskt system, fördes de olika gudarnas undergång samman till ett stort gudaslag, som ställdes i samband med myterna om världens undergång.

Berättelsen om Odins död i ragnarök återger således myten om Odins död i den enskilda Odinskulten eller rättare i en af de många Odinskulterna, ty såsom vi förut sett var hans dödssätt olika, beroende på hvilken äldre kult, som dolde sig bakom ritualen (hängning o. s. v.). Här slukas han af ett ktoniskt odjur, Fenrir, och att dödsriket fattas såsom ett dylikt slukande odjur, är såsom Olrik och andra visat en allmänmänsklig föreställning, som återfinnes i de flesta folks myter och sagor. Fenrir är således det urgamla dödsriket i *en* mytkrets.

Men myten om Odin och Fenrir har ett tilllägg: Odin hämnas af sin son Vidar, och — hvilket är af vikt — denne lefver öfver ragnarök, då alla de öfriga gudarna dö. Men då ragnarök från början ej haft med Odinsmyten att göra, ser jag i denna senare uppgift en omskrifning af det mytologiska faktum, att Vidar är den återuppståndne Odin, som lefver efter de båda motståndarnes fall. Och är det så, hafva vi fått en ny och viktig variant till de dioskurmyter, vi förut känna, och mytens utvecklingshistoria blir nu tydligare än förut.

Vi få först en gammal, primitiv folktro, i hvilken den äldre guden slukas af det personifierade dödsriket, men den nye guden tränger ned i odjurets buk och befriar honom. Såsom Olrik och Tylor visat återfinnes detta föreställningssätt på en mängd olika ställen i världen. Så hafva vi en zulusaga om »Isikqukqumadevu» (= det på huk sittande, svullna, skäggiga odjuret), som hade tagit prinsessan Untombinde; konungen sände hela sin här emot det, men det slukade män, hundar och kreatur, så när som på en man. Han drap odjuret, och ut kommo kreatur, hästar och människor och till sist prinsessan. En saga från Basutostammen berättar om hjälten Litaolane, som kommit till världen med en vuxen mans storlek och klokhet. Ett odjur hade slukat alla människor så när som på honom och hans moder. Han går då till strid mot det, blir slukad, men skär sig väg ut genom det och befriar alla de fångna. Samma föreställning möta vi hos maorierna på Nya Zeeland. Där finnes en saga, huru Döden kom in i världen. Det fanns ett väldigt odjur, Hinenuitepo, och detta ville hjälten Maui besegra. Han kröp därför in i dess mun och nådde ända till midjan, men då skrattade en liten fågel, som väntade på honom utanför, odjuret vaknade, bet tänderna samman och då dog Maui. På så sätt kom döden in i världen. Och såsom Olrik med en mängd paralleler visat, är det denna uppfattning af döden och dödsriket, som döljer sig bakom den allbekanta folksagan om den lilla Rödhättan. »Vargen» slukar henne, men »jägaren» kommer, dödar odjuret, och den lilla Rödhättan kryper oskadd fram ur dess buk.

Här hafva vi en »primitiv folktro», som afsatt sig i en följd af olika sagor. Samma primitiva folktro återfinnes ock i en följd af olika myter, äfven hos våra förfäder. Det är denna folktro, som ligger bakom myten om Odin och Fenrir, troligtvis också bakom myten om Midgårdsormen och Tor, som nu, i Voluspa, visserligen blott dödas af odjuret, men i den ursprungliga myten utan tvifvel slukades af detta. Det är detta primitiva åskådningssätt, som utgör den mytiska kärnan i de många sagorna om Tors färd till jättevärlden och om Odins ridt till Hel att befria Balder.

På en högre ståndpunkt öfvergick, såsom jag förut utvecklat, det slukande dödsodjuret dels till ett likrike, jotunheimar, dels till ett skuggrike, Hel, och i detta senare hade de ktoniska gudarna sitt hemvist. Dödsmakterna i *detta* rike blefvo *dödsgudar*, under det att dödsmakterna i det andra dödsriket blefvo olika likdemoner, ulfven, ormen o. s. v. Dödsodjuret, som i den primitiva folktron slukade guden, kunde därför på en mera utvecklad religiös ståndpunkt framträda dels såsom en ktonisk dödsgud, som nedlägger eller bortför en motståndare till sitt rike, dels såsom en af »jättevärldens» många likslukande demoner, Fenrir m. fl. Ty på denna ståndpunkt är Fenrir icke längre det gamla likriket själft, utan en likdemon *uti* dödsriket. I myten om Odin och Ull hafva vi den ena formen; i myten om Odin och Fenrir den andra. Och här böra vi erinra oss Ulls binamn Skade = skadegöraren, ty detta visar kanske bäst hans släktskap med dödsmakterna i Hels rike.

Men forntidens gudar icke blott dogo ständigt;

de stodo också ständigt upp, ty tanken på lifvets evighet är lika gammal som tanken på döden. I en mytkrets hette den återuppståndne Odin Vidar, i en annan, nu så när som på namnet okänd, hette han Tride. Och liksom Odin återuppstår i Vidar, så återuppstår Tor i sonen Mode (sedan dubblerad till två: Mode och Magne), hvilken likaledes lefver öfver ragnarök. Men jämte dessa gudar är det, enligt Vaftrudnesmal, ännu en, som tillhör tiden efter världsbranden och således måste vara en dylik återuppstånden gud, och det är Vale.

Hvilken gud är det då, som är pånyttfödd i denna gestalt? Balderssagan svarar härpå, att det är Balder, men såsom hela denna undersökning gått ut på att visa, är denna saga såsom mytologisk källa ganska opålitlig, och ännu så länge hafva vi ej haft någon anledning att erkänna Balder såsom en nordisk gud utanför poesien. Vi göra därför klokast att tills vidare lämna denna källa åsido och i stället draga våra slutsatser oberoende af dess uppgifter. Sedermera få vi se, i hvad mån de nya resultaten kunna förenas med de gamla.

Såsom Sievers visat står *Váli* för ett äldre *Vanila*, och dess betydelse är *den lille vanen*. Vale har således, såsom namnet bestämdt angifver, hört hemma inom vanamyterna, och han har varit den af vanerna, som öfverlefvat ragnarök, d. v. s. liksom Vidar är den pånyttfödde Odin, Mode den pånyttfödde Tor, är han den pånyttfödde vanaguden, och härmed stämmer ju också namnet *den lille vanen*, hvari man mycket väl kan inlägga betydelsen *vanasonen* eller *den pånyttfödde vanen*. Men vanaguden var ursprung-

ligen blott en enda Nerthus-Njord, och Vale skulle således vara en regeneration af Njord.

Njord omtalas emellertid icke såsom deltagare i den stora ragnaröksstriden, och öfver hufvud höra vi intet om hans död, hvilket torde bero på, att han i detta fall utträngts af sin dublett och son Frey. Denne däremot kämpar i den stora striden mot Surt — ett annat ktoniskt väsen — och faller för dennes svärd, »svigi læva». Äfven vanaguden dör således såsom de andra gudarna, men Vales namn säger oss, att han ånyo stått upp i dennes gestalt.

Det torde således icke kunna förnekas, att dioskursagan invärkat också på vanasagan.

* * *

Från denna långa digression återvända vi till Balderssagan. Då vi sist sysselsatte oss med den (sid. 154), hade vi hunnit fram till en sagoform af följande utseende. Balder och Hod äro i strid med hvarandra. Balder är Odins son, och Loke är hans fiende. Hans fader har emellertid gjort honom hård mot alla vapen, då Loke förfärdigar ett svärd, som han gömmer i dödsriket, där en demon vårdar det, och med detta svärd kan Balder nedläggas. Men Odin kommer åter till sonens hjälp, och genom sina trollkonster värkar han, att ingen kan komma i besittning af svärdet, som icke först bryter en underbar mistel. Genom några hjälpande valkyrior får Hod emellertid veta, dels att och hvar det dödsbringande svärdet finnes, dels hemligheten med misteln. Han bryter

därefter misteln, tränger ned i dödsriket och bemäktigar sig svärdet. Balder får då se sin fylgja, som varslar hans död, och striden mellan de båda motståndarna börjar. I denna kamp taga äfven Odin och Loke del, den förre på Balders, den senare på Hods sida, men Balder såras dödligt af Hods svärd, dör och jordas i en präktig grafhög.

Det var nu denna saga, som råkade i kontakt med myten om Odin och Ull. Anledningen till denna kontakt var den vanliga. Båda voro, såsom jag visat, kultsagor, som berättades vid samma fest. Det var därför ganska naturligt, att någon sagoberättare skulle söka kombinera dem, och som jag tror hade denna eller en liknande ritualmyt redan invärkat på den Vidofnersaga, som kort förut kombinerats med Balderssagan. *Att* en dylik kombination mellan sagorna om Ull och Balder skett, är i hvarje fall säkert, ty detta visas otvetydigt af fornaldarsagan, som ju har en särskild Ull-episod.

Myten om Odin och Ull hade, såsom vi erinra oss, följande innehåll. Odin samt döds- eller vinterguden Ull äro bröder. Ull dödar Odin och röfvar hans maka, men i detta leviratäktenskap födes en son, Vidar, i hvilken Odin åter lefver upp och denne »sifiar sonr» hämnas sin fader och dräper Ull.

Kombinationen mellan Ull-myten och Balderssagan var så till vida ganska enkel, att myten, som ju företrädesvis sysselsätter sig med händelserna *efter* den första hjältens död, kunde fogas såsom en enkel fortsättning till sagan. Balderssagan fick därigenom en fortsättning: hämnarepisoden.

Mytens första del, som handlade om Odins och Ulls strid, sammanföll däremot med Balderssagan. Här hade man således två kämpande par: Odin och Ull samt Balder och Hod, af hvilka Odin och Balder stupade, under det att Ull och Hod segrade. Men om striden mellan Odin och Ull hade myten just ingenting att berätta, då däremot sagan utförligt handlade om Balders och Hods kamp. Det var därför ganska naturligt, att Ull i denna del af sagan identifierades med och gick upp i Hod, så mycket mer som denne hade en hjälpare, dödsguden Loke, hvars samhörighet med dödsguden Ull man naturligtvis var medveten om. Af samma skäl identifierades mytens Odin med sagans Balder, och äfven här så mycket mera som Odin i sagan ju stod på Balders sida och var hans fader. Hvad den första delen af den nya sagan beträffar, var det blott en sak, som kunde vålla svårighet, och det var den nya person, som tillkommit från myten: »majgrefvinnan» eller *Vrindr*,[1] som hon äldst hetat. I myten var hon först gift med Odin, som dödas, och röfvas därefter af Ull, men föder då Odinssonen Vidar. När denna figur skulle införas i sagan, blef tydligen en ändring nödvändig.

[1] Hos Saxo kallas hon Rinda, hos Snorre Rindr. Men i Vegtamskvida synas rimmen — om än icke med nödvändighet — fordra ett begynnande V. (Rindr berr Vála i vestr sǫlom). Bugge invänder häremot, att namnet i Grogalder rimmar med R och att Saxo har Rinda. Men detta visar intet, ty Grogalder är en ung dikt, som skrifvits efter det att Vr öfvergått till R, och Saxos källa härrör från samma tid. I äldre dikter rimma gärna, som vi redan sett, de i dikten förekommande personernas namn — här Vóðen, Vullr, Víðarr och Vrindr.

Då nu mytens Odin identifierats med sagans Balder och mytens Ull med sagans Hod, hade analogien fordrat, att den nya berättelsens Vrind först varit gift med Balder, sedermera röfvats af Hod och i detta nya leviratäktenskap födt en hämnare åt Balder, d. v. s. pånyttfödt honom. Men detta var nu omöjligt af det enkla skälet, att Balder och Hod icke voro bröder, något leviratäktenskap kunde således ej komma till stånd, och Balders enka kunde ej pånyttföda honom, då »leviren» saknades. Men om man — hvilket väl är nödvändigt — antager, att föreställningen om ett leviratäktenskap vid denna tid, trots ritualen, ej längre var lefvande, kunde Hod, Balders fiende och dråpare, i hvarje fall ej blifva hämnarens fader. Balder, som dödats, kunde det ännu mindre, och det återstod således blott Odin, som i sagan var Balders fader. Han kunde nu visserligen ej pånyttföda den fallne i samma mening som mytens Ull pånyttfödt sin broder, men då han i sagan var den dräpte Balders fader eller närmaste frände, kunde han det dock i viss mån, och jag vill här erinra om det åskådningssätt, som låg bakom de principer för germansk namngifning, för hvilka jag förut redogjort. Enligt detta åskådningssätt måste Balder lefva upp i den medlem af ätten, som först kom till världen.

Därmed är Vrinds plats i den senare delen af sagan — hämnarepisoden — klar. Det är Odin, som måste vinna hennes kärlek och med henne afla den son, som skall hämnas Balder. I den formen föreligger också sagan både hos Saxo och hos Snorre.

Men rörande hennes plats i den förra delen af

sagan funnos vissa svårigheter. I dioskurmyten hade hon ju först varit gift med Odin, som här identifierats med sagans Balder, och hon skulle således hafva, efter kombinationen, blifvit den senares maka. Konsekvensen däraf åter hade måst blifva, att Odin aflat en son med sin sonhustru. Men för det då gällande åskådningssättet var detta en osedlig förbindelse. Det fanns emellertid ett mycket enkelt sätt att undgå konsekvensen: att upplösa Vrind i två personer, en, med hvilken Balder var gift, och en annan, med hvilken Odin aflar Balders hämnare. Och det var denna utväg man valde. I den första delen af sagan efterträdes Vrind af Nanna, som är gift med Balder, men efter dennes dråp röfvas af Hod, i den andra bibehåller hon sitt gamla namn och äfven sin gamla uppgift: det är hon, som föder Balders hämnare.

Ur denna sagoform förklaras också Nannas ställning i dottersagorna. Den isländska sagan, hos Snorre, bibehöll den första delen (Balders giftermål med Nanna), men lät däremot den senare delen (Hods rof af Nanna) falla bort. Den norska fornaldarsagan, hos Saxo, gjorde tvärtom. Där föll den förra delen (Balders giftermål) bort. I stället är det Hod, som älskar Nanna och efter Balders fall gifter sig med henne. Båda dessa till synes så oförenliga versioner förklaras således fullkomligt ur den sagoformation, som jag — utan hänsyn till dessa dottersagor — rekonstruerat. Men äfven om man använder ett motsatt förfarande, d. v. s. utgår från dottersagorna, torde man icke kunna få fram en annan, för båda gemensam urform, och vi hafva således här ett godt kriterium att bedöma metodens riktighet.

Den vikingasaga, som nu, efter denna kombination, uppstod, hade således följande innehåll:

Balder och Hod äro i strid med hvarandra. *Balder är gift med Nanna.* Han är Odins son och Loke är hans fiende etc. [Det följande lika med referatet sid. 238 ända till slutet. Därpå:] *Hod röfvar Nanna och gifter sig med henne.*

Flera tillägg än de kursiverade orden behöfdes ej för sagans första del. Efter afslutningen af denna, som ju motsvarar den gamla Balderssagan, fogade berättaren den från myten lånade fortsättningen: Odin söker vinna Vrinds kärlek, gör två misslyckade försök, men har vid det tredje den afsedda framgången, och hon föder sonen Vidar, som sedan hämnas Balder.

Efter denna saga fogade han en parafras af Odin-Ullmytens första del, som han hittills ej fått med, men som han tydligen ogärna ville släppa. Odin och Ull äro i strid med hvarandra, och Odin fördrifves af Ull, men vänder efter någon tid tillbaka — som man märker en omskrifning af mytens uppgift, att Odin blifvit dräpt af Ull, men åter uppstått. Denna omskrifning är emellertid i full öfverensstämmelse med den, som förekommer i andra sagovarianter af samma myt och som öfverallt utgår från den nyare tidens uppfattning af Odin — den uppfattningen, att den högste guden var odödlig och således icke kunde, såsom i den värkliga folkreligionen, ständigt dö och lefva upp på nytt. Gudens död förvandlas därför till en resa.

Det återstår blott tvänne anmärkningar att göra i detta sammanhang. De röra namnen Vidar och Vrind.

I den första delen af sagan utbyttes, af skäl jag nyss angifvit, namnet Vrind mot Nanna. Detta namn, som betyder »den djärfva» och i Voluspa användes synonymt med valkyria, måste vara jämförelsevis ungt, ty i en dansk krönika, som är oberoende af Saxo, kallas Hotherus' maka Hyltha d. v. s. Hild (= »strid», ett annat valkyrienamn). Men äfven Vrind (i sagans senare del) uppträder under ett annat namn, som är af vikt och tjänar att bestyrka de resultat, till hvilka jag redan kommit. I det af mig förut (sid. 89) gjorda citatet ur Havamal skildras Odins misslyckade försök att vinna hennes kärlek. Men i detta fragment kallas hon icke Vrind, utan »Billings mö». I en interpolation i Voluspa förekommer Billing i en lång katalog på dvärgar, och man har därför ansett, att »Billings mö» varit dvärgen Billings dotter. Jag vill icke undersöka möjligheten af en kärleksförbindelse mellan Odin och en dvärginna — åtminstone kan jag icke erinra mig något exempel på, att en gud älskat en dvärgs dotter — men i hvarje fall behöfver dvärgen icke hafva varit ensam om namnet. Vända vi oss nu till Fritzners lexikon, upptager han ordet såsom ett appellativum: billingr = tvilling. Och »tvillingens mö» är däremot en beteckning, som i eminent grad passar för den kvinna, som tillhört de båda dioskurbröderna. I detta namn hafva vi således ett nytt bevis för riktigheten af den sagorekonstruktion jag gjort.

Återstår namnet Vidar. Jag har satt in detta namn, emedan andra källor visat, att han var den pånyttfödde Odin. I de båda Balderssagor, vi hafva, Saxos och Snorres, förekommer emellertid icke detta

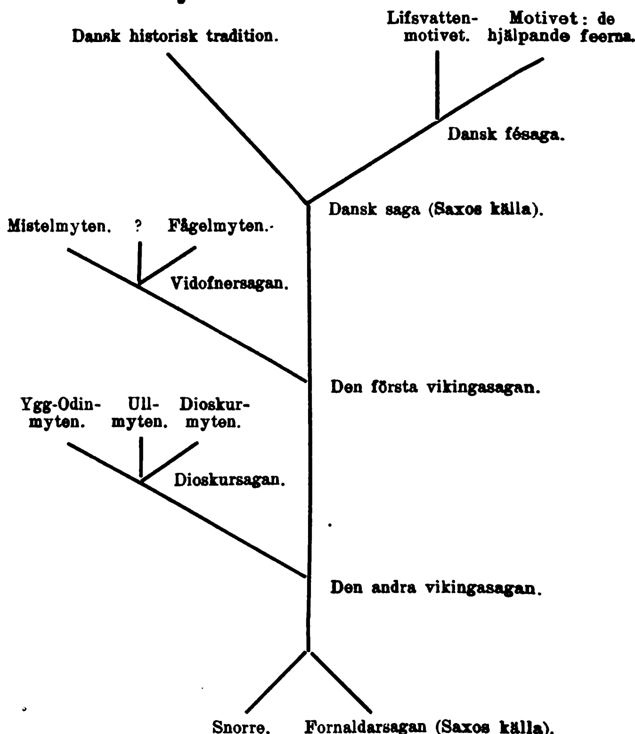
namn, utan i stället två andra, Vale (hos Snorre) och Bous (hos Saxo). Huru kan detta förklaras?

Hvad Vale beträffar är saken mycket enkel. Såsom jag förut visat, förekom dioskursagan både inom Odinskulten och vanakulten. Inom Odinskulten hette hämnaren Vidar, inom vanakulten Vale. Genom en sammanblandning af båda varianterna utbyttes då namnet Vidar mot Vale. Om anledningen till denna sammanblandning skall jag sedan tala.

Men Bous? Lyckligtvis hjälper Snorre oss här till rätta. Han upplyser nämligen, att Odins och Vrinds son hette Ále *eller* Vále, och en handskrift ger oss äfven formen Óle. Nu hafva vi funnit, att namnen i de gamla dikter, från hvilka dessa myter och sagor utgått, helt naturligt haft alliterationsrim. I den dioskurmyt, med hvilken vi senast sysselsatt oss, heta de fyra handlande personerna: Vóðen, Vullr, Vrindr och Víðarr. Att utbyta den senare mot Vále mötte ur rimmets synpunkt häller icke någon svårighet. Men så föll med tiden det begynnande V bort i Odin och Ull och därmed ändrades ock, i vissa dikter, *Vále* till *Ále*. Och vidare fick detta *Ále*, såsom vi sett, biformen *Óle,* emedan i språket redan förut fanns ett personnamn *Ále* eller *Óle* (fornhögtyskt *Analo*, *Anulo*). När man kommit så långt, fördes figuren in i en ny saga, Balderssagan, och då vi väl få antaga, att skalderna, då för tiden liksom nu, ofta ledo af rimnöd, kändes det nog hårdt, åtminstone för vissa, att nödgas röra sig med två figurer, hvilkas namn icke rimmade — Balder och Billings mö bero möjligen på ett dylikt rimbehof. Det var då onekligen frestande att döpa om *Óle* till *Bóle,* och det är just hvad en

författare tyckes hafva gjort. Ty Bous hos Saxo är blott den latinska transkriptionen af *Bóle* eller rättare af dess synonym *Bóe* (= den boende, bonden) — jämf. isl. *landbúe* (fornsvenskt *landboe*) och *landbóle* (= arrendator).

Därmed har jag nu afslutat redogörelsen för detta skede i Balderssagans historia, och vi hafva nu kommit fram till följande stamträd:



Emellertid är det klart, att vi ännu icke kunna direkt ur »den andra vikingasagan» härleda Snorres

och Saxos Balderssaga, utan åtskilliga nya moment måste ännu hafva tillkommit. Men i olikhet med Vidofnersagan och dioskursagan, måste dessa nya motiv hafva tillkommit så sent, att sagan redan börjat splittra sig i två bestämdt skilda varianter, då den utsattes för detta nya inflytande. De nya momenten kunna häller icke, såsom förut, återföras till en enskild saga, utan härröra från en hel cykel, med hvilken Balderssagan nu tyckes hafva kommit i kontakt, och den invärkan, denna sagokrets haft på Saxos och Snorres original, har därför ej varit homogent, såsom fallet var vid Vidofner- och dioskursagorna, utan Saxos original har upptagit några moment, Snorres andra

---

Frey-ritualen.

Denna nya sagokrets har utan tvifvel varit den, som uppstått för att förklara Freyskulten. Ty att denna cykel här varit af betydelse, visar sig genast vid en flyktig blick på Saxos fornaldarsaga. Såsom jag redan påpekat är Helgoepisoden endast en omskrifning af Skirnesfor, Balders trånsjuka erinrar i hvarje fall mycket starkt om Freys trånad efter Gerd, hans vagnpromenader, vid två olika tillfällen, komma en onekligen att tänka på Nerthus-processionen, och som läsaren minnes, kommer Saxo midt i berättelsen med den därstädes alldeles omotiverade uppgiften, att Frö, »deorum satrapa», slagit sig ned i Upsala och där infört människooffer.

Hvad fornaldarsagan beträffar, låter en dylik kontakt således icke förneka sig. Hvad åter Snorres saga angår, märkas icke dessa lån vid första ögonkastet, beroende på, att de där värkligen äro konstnärligt inarbetade i sagan, under det att de däremot i fornaldarsagan endast uppträda såsom fristående episoder, hvilka utan men för sammanhanget kunna aflägsnas.

I hvarje fall tyder ett dylikt förhållande på, att detta inflytande är det, som sist kommit till, innan de båda sagorna fullständigt skilt sig i två. Det har

kommit så sent, att momenten ännu ej hunnit fullt smälta samman, och några episoder från Freycykeln har upptagits i den ena varianten, andra i den andra. Detta stämmer också därmed, att Freyskulten i Norge — och nu, då denna kombination sker, befinna vi oss antagligen på rent norsk mark — troligen var mycket sen. Åtminstone förekommer en ganska egendomlig antydan därom i Olof Tryggvasons saga (Flateyjarb. I 403).

Trönderna blotade åt en Freysbild af trä, som konungen i sitt kristendomsnit slog sönder, och sedan han detta gjort, höll han för trönderna ett religionshistoriskt föredrag, som i hvarje fall är ytterst märkligt. Frey — sade han — var en framstående konung i Sverige. När han dog, jordade man honom i en stor grafhög, och då han under sin lifstid varit mycket vänsäll, ville man ej, att han efter döden skulle vara allena i högen, utan att han skulle hafva någon hos sig. Men då ingen lefvande ville förrätta denna hoftjänst, lät man göra tvänne träbilder, som sattes in i högen. Lång tid därefter öppnades grafven och träbelätena kommo då till synes. Det ena behöllo svearne och blotade åt det, men det andra skickade de till Trondhjem, och det var just den afgud, som konungen slagit sönder.

Mot slutet af 900-talet fanns det således ännu en svag tradition i Norge, att Freyskulten hade blifvit dit införd från Sverige, och detta visar, att kulten i Norge icke var synnerligen gammal, kanske en 100 år. I Sverige, dit den förmodligen kommit från Danmark, var den naturligtvis åtskilligt äldre, och där tyckes den också just inom hedendomens afslut-

ningsperiod hafva varit den populäraste kulten: Frey kallas ju vanligen *Svíagoð*. I Danmark synes den aldrig hafva nått samma uppsving, eller också var den där vid hedendomens slut redan på retur.

Att nu denna, särskildt i Sverige populära Freyskult kunnat utöfva något inflytande på Balderssagans utveckling, är i och för sig ett mycket rimligt antagande. I det föregående hafva vi sett, huru sagan så småningom dragits in i och påvärkats af flera kultsagor. Balderssagan tillhörde därför dessa kultfesters så att säga skalderepertoar, och det behöfdes blott, att *dessa* kulter och Freyskulten råkade i kontakt med hvarandra, för att de sagor, som föredrogos vid Freysfesterna, också skulle invärka på Balderssagans utbildning.

Men en sak böra vi här taga oss till vara för: att tro på en för alla tider dogmatiskt fix och färdig Freysmyt. Någon dylik fanns icke, utan myterna voro naturligtvis olika vid olika offerplatser. Och detta kan lyckligtvis styrkas med bevis. Enligt Voluspa föll Frey för Surts svärd, och i den äldre Nerthuskulten tyckes guden (då gudinnan) hafva dött genom dränkning. I Heimskringla samt i Olof Tryggvasons saga har han ännu ett tredje dödssätt: han dör sotdöd och jordas i en grafhög, i hvilken man länge trodde honom lefva. Man gjorde tre gluggar på högen och offrade där guld, silfver och koppar, och då var »godt år och frid».

Att denna sista uppgift icke är blott ett påhitt af Snorre, framgår af Ketilssagan. Enligt denna fanns det i Sverige en *árhaugr*, på hvilken svenskarna vid jultiden offrade för att erhålla god äring.

Det fanns således flera olika Freysmyter, och måhända skola vi finna ännu en myt om hans död.

* * *

I det bekanta tal, som Gustaf Vasa 1527 höll vid riksdagen i Västerås, yttrade han bl. a. om bönderna: »få de icke regn, så skylla de på mig, få de icke solsken, göra de likaså, händer dem hårdt år, hunger och pestilentia eller hvad det kan vara, måste jag bära upp skulden, liksom de icke visste, att jag är en människa och icke gud».

I dessa ord låg ingen öfverdrift utan en djup sanning, som den skarpe observatören här preciserat på sitt vanliga, mästerliga sätt. Men det var icke blott de svenska bönderna, som hyste denna mening om konungen, utan det är en tro, som finnes utbredd öfver hela jorden och som sträcker sig tillbaka till mänsklighetens äldsta tider. Det är Frazer, som i sitt banbrytande arbete ådagalagt detta, och jag tillåter mig därför att med några från hans undersökningar lånade satser och exempel belysa detta primitiva föreställningssätts uppkomst och utveckling.

På den primitiva kulturståndpunkten — säger han — vördas konungarna icke blott såsom prester, d. v. s. medlare mellan människor och gudar, utan de betraktas själfva såsom gudar, hvilka äro i stånd att gifva de gåfvor — regn, solsken o. s. v. — som på en högre ståndpunkt anses ligga utanför den mänskliga förmågan. Ytterst beror detta därpå, att vilden icke skiljer på naturliga och öfvernaturliga krafter.

Skillnaden mellan människor och gudar är ännu endast graduell. Gudarna förmå väl mycket, mera än människorna, men de äro icke allsmäktiga, lika litet som de äro odödliga, och de ledas af samma motiv, som leda människorna. Liksom vilden själf kunna därför dessa makter påvärkas genom en vädjan till deras välvilja, deras förhoppningar och deras fruktan, de kunna smickras, och de kunna skrämmas och tvingas. I en så konstruerad värld finnes det i självfva värket ingen värklig gräns för människans makt att till egen fördel påvärka naturen. Genom böner, löften eller hotelser kan hon förmå gudarna att gifva vackert väder och gröda, och om, som det ofta händer, en gud tager plats i hennes egen kropp, behöfver hon icke vädja till någon annan, ty hon äger då i sig själf all den makt, hon behöfver för sin egen och sina stamfränders välfärd.

På en högre ståndpunkt ändras väl detta uppfattningssätt, i det att människan mer och mer bringas till insikt om sin egen hjälplöshet gent emot naturkrafterna. Med denna insikt om egen svaghet följer då en större tilltro till »makternas» förmåga. Man tror sig därför icke längre kunna tvinga dem, utan man nalkas dem blott med böner och offer. Försöken att tvinga gudarna blifva otillåten magi, som nu skiljes från religionen, hvars hjälpmedel äro bön och offer[1].

---

[1] Därmed sammanhänger en annan skillnad mellan magi och religion. Till de äldre gudarna vände man sig med magiska trollformler, till de nya och högre med böner. Men dessa äldre gudar blefvo snart otillåtna gudar, fientliga mot de nya, och magi blef då hvarje påkallande af deras

Men för den äldre, mera outvecklade tiden fanns det, som sagdt, icke någon skillnad på magi och religion, ej häller någon artskillnad på människa och gud. Att en gud kan inkarneras i en människa, var därför en för denna tid naturlig föreställning, så fantastisk den än förefaller oss. Och här skilde man på en permanent och en tillfällig »gudabesatthet». Den senare uppträder i det s. k. siarväsendet, som återfinnes öfver allt på hela jorden. Vissa personer förmodas att då och då blifva besatta af en gud eller en ande. Medan anden är i besittning af kroppen, ligger denna i ett slags dvala, och andens närvaro röjer sig i konvulsiviska skakningar, häftiga, osammanhängande rörelser och vilda blickar. Det, den besatte då under detta abnorma tillstånd yttrar, anses vara sagdt af den ande, som tagit plats i kroppen.

Men liksom en ande tillfälligtvis kan taga plats i en människokropp, kan han också göra det för beständigt. De på så sätt besatta utöfva ofta en blott

---

hjälp. Religion och magi skiljas således från hvarandra däri, att i religionen vänder människan sig till de inom trossamfundet erkända gudarna och gör det under bön; vänder hon sig till afsatta gudar och söker tvinga dem, är det magi. Men naturligtvis finnes det många öfvergångsstadier mellan den magiska trollformeln, som tvingar guden, och bönen, som blott vädjar till hans nåd. En bön, som måste vara affattad i en viss form för att anses värka och som förmodas icke kunna hafva den afsedda effekten, om t. ex. några ord uteglömmas eller ersättas med andra, är tydligen ingenting annat än en förstucken trollformel. Men denna karaktär har dock bönen hos de äldsta kulturfolken, och detta visar ganska tydligt dess antecedentia. Den riktigt formulerade bönen innebär dock ännu ett visst tvång på guden.

religiös makt, men de kunna därjämte beklädas äfven med en världslig. För oss äro nu blott de sista af intresse. Ur massan af de hithörande exempel, som Frazer samlat, vill jag anföra några.

I Motumotustammen på Nya Guinea hafva höfdingarna icke nödvändigt en öfvernaturlig makt, men däremot betraktas trollkarlen såsom höfding. En man, Hiovaki, är höfding, emedan han har makt öfver hafvet och kan framkalla storm eller vindstilla. En annan, Pitiharo, har makt öfver årsväxten och kan gifva regn eller solsken. På Marquesasöarna funnos människor, som i det lefvande lifvet dyrkades såsom gudar, emedan de hade makt öfver elementen, kunde gifva skörd eller missväxt, sjukdom och död. På hvarje ö funnos en eller två. En missionär beskrifver en af dem såsom en mycket gammal man, hvilken lefde fullkomligt afskild från den öfriga befolkningen. I huset, där han bodde, fanns ett slags altare, och i taksparrarna samt i träden rundt omkring hängde skelett af människor, som offrats åt honom. Inom inhägnaden fick ingen komma, som icke stod i gudens tjänst, och det vanliga folket insläpptes blott de dagar, då guden mottog människooffer. På samma sätt fanns det på alla Söderhafvets öar en person, som ansågs såsom gud; ibland var det konungen, oftare en prest eller höfding. En resande berättar, att han träffat en dylik höfding, som försäkrat honom: »jag är en gud», och — tillägger berättaren — han trodde det också. Bland malajerna är konungen helig, t. o. m. hans regalier. Äfven dessa äro »tabu», och om någon råkar röra vid dem, träffas han af ett slags elektrisk stöt, som fäller honom död till marken. Särskildt märklig är den s. k. Singa

Mangaradja på Sumatra eller den där dyrkade gudakonungen, om hvilken allehanda egendomliga historier berättas. Då han föddes, var han redan sju år gammal, han kan vara utan föda i sju månader och sofva tre i sträck o. s. v. Efter behag kan han låta solen skina och regnet strömma ned, och med böner och offer söker man därför vinna hans välvilja.

I Indien hade hvarje konung en anstrykning af gud, och Manus lagbok förklarar, att »äfven en barnakonung får icke föraktas i tro att han blott är en dödlig, ty han är en stor gudomlighet i mänsklig gestalt». Och ännu i denna dag, berättar Frazer, löpa lefvande personer fara att betraktas såsom gudar. Så lär det finnas en sekt, som dyrkar drottningen af England såsom sin högsta gud; en annan sekt hade en gud, som kallades Nikkal Sen, och denne Nikkal Sen var ingen annan än den fruktade general Nickolson, som förgäfves med straff och stränghet sökte att bringa sin församling på andra tankar.

I Afrika är naturligen detta föreställningssätt ganska utbredt, och på Madagaskar kallades drottningen ända till kristendomens antagande »den synlige guden». De flesta negerkungar äro regngudar. Konungen af Loango »kallas Sambee och Pango, som betyder gud; de tro, att han kan skaffa dem regn, när han vill, och en gång om året, i december, när de behöfva nederbörd, kommer folket till honom att begära det». När en torka inträffar hos kaffrerna, vänder sig folket också till konungen; likaså om de vilja, att regnet skall upphöra. Från det inre af Asien, Tibet, är en dylik gudakonung, Dalai Lama, väl bekant för de flesta. Han är, som man vet, dels en

»Papa-Ré» öfver Tibet, dels en inkarnation af Buddha. Medan han lefver, är han en gud, och när han dör, flyttar hans själ öfver i ett barn och födes på nytt.

Vända vi oss till Centralamerika, återfinna vi där samma förhållande som i Tibet. Två konungariken med hufvudstäderna Bogota och Tunja stodo under en gemensam prestkonung, som genom en längre askes förvärfvat sig en sådan helighet, att vatten och väder lydde honom.

Vända vi oss nu till de forna germanerna, finna vi äfven där en antydan om samma föreställningssätt. Så berättar Jordanes, att goterna icke ansågo sina furstar såsom vanliga människor, utan kallade dem »halfgudar», »anses». Men »anses» är den äldre formen för vårt »asar», d. v. s. icke halfgudar, utan gudar. Samma föreställningssätt måste hafva funnits hos de gamla burgunderna, ty Ammianus Marcellinus berättar, att de afsatte sin konung, då en missväxt inträffade — en åtgärd, som tydligen visar, att konungen ansågs ansvarig därför och äfven att han hade makt öfver regn och solsken.

Hvad specielt svenskarna beträffar, finnas flera antydningar om, att konungarna åtminstone stått gudarne mycket nära. Så förekommer i Vita Ansgarii följande egendomliga historia. Vid tiden för hednaapostelns ankomst till Sverige uppträdde en man, som uppgaf, att han varit samman med gudarna, »som troddes äga själfva landet», och de hade gifvit honom i uppdrag att berätta, att »vi endräktigt i vår församling upptagit eder forne konung Erik, att han må vara en i gudarnas tal». Med anledning däraf uppreste man också tempel åt den aflidne konungen.

De lefvande konungarna ansågos såsom Yngve Freys ättlingar och fränder, och Yngve Frey själf såsom konung i Upsala. Bland de svenska kämparna i Bråvallaslaget nämner Saxo också »Frö dei necessarii» (guden Freys fränder), vid ett annat tillfälle (i Ragnar Lodbroks saga) låter han en konung Frö i Sverige uppträda, och samma konung Frey i Sverige återfinnes i en isländsk fornaldarsaga. Att Frey värkligen betraktats såsom konung i Upsala, torde därför ej kunna förnekas, och man har således ej rätt att förkasta Ynglingasagans bestämda vittnesbörd. Enligt denna stammade ju alla Upsalakonungarna från Yngve-Frey, och hela den förra delen af denna konungagenealogi utgöres ju af gudar, dyrkade i Uppsverige. Sambandet mellan gudar och konungar har således i hvarje fall varit ytterst intimt, och den af Snorre meddelade sagan om Olof Trätälja, som offrades för att skaffa god årsväxt, visar i hvarje fall, att man äfven i norden icke var främmande för denna primitiva tro på konungens gudamakt, på hvilken jag förut gifvit så många exempel och på hvilken ännu Gustaf Vasa alluderar.

* * *

Att en gud kan taga samt ofta äfven tager plats i konungen, är således en allmänmänsklig föreställning på det primitiva stadiet, och den nordiska litteraturen saknar, såsom vi sett, icke alla antydningar i denna riktning. Men innan vi gå vidare, måste vi beröra ett kapitel i dessa gudakonungars historia.

Såsom jag ofta påpekat voro forntidens gudar dödliga såsom människorna. På Kreta visade man Zeus' graf, i Delphi Dionysos' och Apollos, Kronos' graf fanns på Sicilien och Hermes', Aphrodites och Ares' på andra platser. Men — anmärker Frazer, som jag fortfarande refererar — om de höga gudarna kunde dö, huru mycket mera kunde man då icke vänta detta af den gud, som bodde i en bräcklig människokropp? Å den andra sidan var det dock ytterst viktigt för den primitiva människan, att guden förblef vid lif och i full kraft, ty af hans förmåga var man ju dock beroende. Det fanns blott ett sätt att rädda situationen, och det var att döda guden, så snart han visade några tecken att blifva gammal, orkeslös eller på annat sätt oduglig för sitt yrke, ty då öfverfördes hans själ till en kraftigare efterträdare, innan den blifvit totalt maktlös. Guden måste således dödas, innan han själf dog af ålder eller sjukdom, och han måste dödas, medan han ännu stod i blomman af sin kraft.

Kongonegrerna tro, att om deras »Chitomé» doge en naturlig död, skulle världen förgås, emedan denna uppehålles endast af hans kraft. Blir han således sjuk och man fruktar en katastrof, inträder den utsedde efterträdaren i hans koja och stryper eller slår ihjäl honom med en klubba. Ytterst egendomlig är en annan historia, som berättas af Diodoros och Strabo. De etiopiska konungarna af Meroe dyrkades såsom gudar, men så snart presterna funno för godt, sände de till konungen ett bud, att nu måste han dö. Alla konungarna hade lydt ända till Ergamenes, en samtida till Ptolemaios II. Han hade fått en grekisk

uppfostran, och i stället för att foga sig, gjorde han en kontrarevolution, som slutade med presternas nedsabling.

Om den på sin tid bekanta zulukonungen Chaka berättar en missionär en anekdot, som onekligen har sin komiska spets. Konungen hade fått höra talas om en engelsk hårolja, hvilken såsom vanligt uppgafs vara ett probat medel mot alla ålderdomstecken i cheveluren. Och snart talade han blott om denna olja, som han till hvarje pris ville hafva. Skälet var ganska enkelt: när undersåtarne hos konungen upptäckte de första grå håren, dödade de honom, och håroljan var därför för honom ett värkligt lifselixir. Liknande historier berättas från andra negerriken.

Hos vissa folk väntar man ej till dess, att ålderdomen inställer sig, utan dödar konungen efter en viss regeringstid. I Indien var detta fordom ganska vanligt; så dödades konungen af Calicut på Malabarkusten efter tolf års regering. På några ställen tyckes den ursprungliga regeringstiden blott hafva varit ett år, och utan tvifvel var det ett dylikt gammalt bruk, som låg bakom en babylonisk fest, Sacæa, hvilken omtalas af Berosos. Denna fest, som firades hvarje år, varade i fem dagar. Därunder kläddes en dödsdömd fånge i konungens skrud, tog plats på hans tron och hade t. o. m. tillgång till hans harem. Allt hvad han önskade, fick han, och således både spelade han och var konung under dessa fem dagar. Men då denna tid var förliden, afkläddes han de kungliga insignierna och hängdes eller korsfästes. Meningen med detta egendomliga bruk kan blott hafva varit ett: den, som skulle dö, var konungen själf, och fån-

gen var hans substitut. Bruket fordrade, att konungen efter ett års regering dödades, men när den kritiska tiden kom, räddade han sig med en skenafsägelse och lät en annan inträda i stället, hvarpå det blef ställföreträdaren, som fick vidkännas konungavärdighetens mindre behagliga konsekvenser.

Denna fest anger således ett försök att mildra en barbarisk och primitiv sed. På andra ställen gick man ännu längre. Vid den kritiska tidpunkten gjorde konungen en skenabdikation, men ställföreträdaren dödades icke i värkligheten utan blott skenbart, eller också trädde en annan ceremoni i stället. Ett dylikt bruk fanns t. ex. i Kambodja. Årligen i februari abdikerade konungen där för tre dagar, och i stället fungerade då den s. k. februarikonungen, hvars ämbete var ärftligt inom en viss familj.

Efter de tre dagarna abdikerade han, sedan han gifvit befallning, att elefanterna skulle trampa »risbärget», d. v. s. en hop med ris, af hvilken sedan hvar och en tog något med sig hem för att få en god skörd. I öfre Egypten dömes en dylik fingerad bykonung till döden, men endast den kista, i hvilken han inlägges, brännes.

Hvad substitutens sociala ställning beträffar, växlar bruket. Stundom måste ställföreträdaren tillhöra konungens egen släkt, och detta bruk återgår tydligen till en period, då man värkligen offrade en konungens nära frände, i regeln hans son, i stället för konungen själf. Om ett dylikt åskådningssätt vittnar t. ex. konung Auns historia i Ynglingasagan. Han offrar nio söner, och för hvarje barnoffer får han en ny lifslängd. Och liknande berättelser finnas i den grekiska sagohisto-

rien. Bruket att taga en dödsdömd fånge var ett steg längre i humanitet, och det sista steget togs, när man endast fingerade att döda skenkonungen. I den formen kunde naturligtvis bruket såsom folklek fortlefva långt in i de civiliserade tiderna.

En dylik folkfest var de romerska saturnalierna. Ty att det legat ett visst allvar äfven bakom denna uppsluppna fest, framgår af en — eller rättare tre — beskrifningar, vi hafva om, huru denna fest firades af de råa romerska soldaterna vid Donau på Diokletianus' tid. Trettio dagar före festen utvalde de genom lottning en saturnaliekonung, och under de trettio dagarna regerade han, såsom Saturnus, med full makt öfver sitt glada folk. Men på Saturni dag steg gudens representant upp på den värklige gudens altare och skar där halsen af sig.

Innan jag slutar, vill jag meddela den kanske mest typiska redogörelse vi hafva för ett dylikt offer. Det utfördes i det forna Mexiko, och jag lånar de ord, med hvilka Prescott skildrar denna tilldragelse.

»En af deras förnämsta fester var den, som firades till guden Tezcatlipocas ära, hvilken i rang endast stod efter det högsta väsendet. Han kallades »världens själ» och ansågs hafva varit dess skapare. Han afbildades såsom en skön man, utrustad med beständig ungdom. Ett år före det tillämnade offret utvaldes en krigsfånge med ett vackert utseende och utan någon fläck eller lyte på sin kropp att föreställa denna gudomlighet. Vissa därtill utsedde lärare togo hand om honom och undervisade honom, huru han skulle spela sin nya roll med tillbörligt behag och värdighet. Han ikläddes en lysande dräkt och erhöll

rika gåfvor af rökelse och välluktande blommor, hvari de gamla mexikanarne voro lika förtjusta som deras efterkommande än i dag äro. När han gick ut, åtföljdes han af en talrik svit af kungliga pager, och när han stannade på gatan för att spela någon favoritmelodi, kastade sig folket ned på marken för honom och egnade honom sin hyllning, som representanten af deras milda gud. Detta sorglösa och yppiga lif förde han till ungefär en månad före sitt offrande. Fyra sköna flickor, som buro samma namn som de förnämsta gudinnorna, utsågos då att dela hans säng, och med dem tillbragte han de sista veckorna i ett ständigt rus af nöjen och banketter, som gåfvos till hans ära af de förnämsta ädlingarna, hvilka egnade honom samma vördnadsbetygelser, som om han varit en gud.

Slutligen kom den hemska offerdagen. Tiden för hans korta glans och härlighet var till ända. Han afkläddes sin lysande dräkt och tog farväl af deltagarne i sina nöjen. En af de kungliga sluparna förde honom öfver sjön till ett tempel, som reste sig på dess strand, omkring en half mil från staden. Hit begåfvo sig stadens invånare i stora skaror för att bevittna ceremoniens fullbordande. Då den dystra processionen steg upp för pyramidens trappor, bortkastade det olyckliga offret sina blomsterkransar och bröt sönder de musikinstrument, med hvilka han förkortat fångenskapens timmar. På spetsen af templet mottogs han af sex prester, hvilkas långa tofviga hår nedföll i oordning öfver deras svarta fotsida dräkter, som voro öfverallt betäckta med hieroglyfiska tecken af mystisk betydelse. De ledde fram honom till

offerstenen, ett stort jaspisblock, hvars öfre yta hade en något kullrig form. På detta block utsträcktes fången. Fem prester fattade om hans hufvud, händer och fötter, medan den sjätte, klädd i en skarlakansröd mantel, konstmässigt öppnade det olyckliga offrets bröst med en skarp rakknif af itzli, en flinthård vulkanisk stenart, och instickande sin hand i såret, slet han ut det klappande hjärtat.»

* * *

Från Mexiko vända vi oss nu till det forna Upsala, Freyskultens centrum i norden.

I Olof Tryggvasons saga i Flateyjarboken förekommer en bekant episod, hvars innehåll i korthet är följande. Gunnar Helming har begått ett dråp i Norge och flytt till Sverige, där ett stort Fröblot då stod för dörren. Folket, som trodde, att Frey var lefvande och därför »tarfvade hjonelag», hade gifvit träbilden en ung och vacker kvinna till gemål, och med henne gjorde Gunnar snart bekantskap, de blefvo intima, och tack vare hennes bemedling sattes äfven Gunnar att vakta träguden. Därpå kom den tid, då guden skulle fara på gästabud i landet. Freysbilden och Freys hustru sattes då på en vagn, som drogs till de olika landsändarna, och Gunnar ledde öken. Men till sist ledsnade han på denna sysselsättning, vräkte undan träbilden, påtog sig hans kläder och satte sig upp i vagnen bredvid Freys gemål. Folket trodde då, att han var guden Frey, och såsom sådan deltog han jämte sin gemål i de gästabud,

med hvilka deras ankomst öfverallt firades. Då det sedan efter någon tid visade sig, att gudens maka blifvit hafvande, väckte detta stor glädje hos hedningarna, men Gunnar, som fruktade, att de skulle upptäcka bedrägeriet och taga lifvet af honom, blef rädd, tog till flykten och vände med sin hustru tillbaka till Norge.

Då vi nu skola värdesätta denna bizarra historia, skola vi för det första observera, att den är en legend, som afser att i ett ofördelaktigt och löjligt ljus framställa hedendomens villfarelser. För det andra var måhända innebörden af dessa svenska, hedniska ceremonier ej rätt klar för den norske, kristne författaren. Men viktigare äro de betydande motsägelser, vi kunna konstatera i denna framställning. Man behöfver ej fästa sig vid den onekligen egendomliga fiktionen, att träbilden ansågs behöfva »hjonelag» och då fick en lefvande hustru i stället för en kvinnlig träbild. Ty en dylik fiktion *kan* ju hafva förekommit. Egendomligare är hans fruktan, att hedningarna skulle upptäcka bedrägeriet, ty hade de icke insett det förut, finnes intet skäl, hvarför de skulle hafva upptäckt det senare. Hans fruktan för döden måste således gärna bero på ett annat skäl. Enligt författaren bestod den årligen återkommande ritualen däri, att Freysbelätet i vagn fördes till de olika landsändarna. Sedan nu Gunnar vräkt undan afguden, tro emellertid hedningarna, att *han* är guden d. v. s. de förblanda utan vidare ett träbeläte och en lefvande människa. De tyckas t. o. m. hafva trott, att träbilden, som de ju voro vana att se, men som nu var försvunnen, *förvandlats* till en lefvande person.

Obestridligen är detta mycket nedsättande för deras förstånd, och historien passar därför förträffligt i stycke med legendens uppgift, som var att visa det löjliga i hedendomens vidskepelse, men å den andra sidan är en dylik förblandning alldeles orimlig. Utgår man däremot från den enda möjliga förutsättningen, att hedningarna alls icke misstogo sig, utan hvarje år voro vana att se ett dylikt skådespel — då får historien en helt annan karaktär. Gunnar Helming har såsom flykting d. v. s. såsom rättslös främling kommit till Sverige, och där taga svenskarna honom till fånga samt bestämma, att han skall offras åt Frey. Han klädes därpå ut i en Freys-dräkt, får en gemål, far från bygd till bygd på gästabud samt mottager — alldeles som den dödsdömde mexikanske krigsfången — folkets hyllning. Under några veckor lefver han liksom denne ett festrusets lif, men han vet också, huru detta skall sluta. Han vet, att svenskarna skola taga lifvet af honom — *icke*, såsom legenden uppgifver, därför att han bedragit dem, ty det är de och icke han, som arrangerat fiktionen — utan därför, att döden var den sista akten i det drama, han tvingats att uppföra. Och *därför* flyr han till Norge.

Denna episod ger oss således flera viktiga upplysningar om Freyskultens ritual. För det första visar den oss den gamla Nerthus-processionen i dess senare form. Också gudinnan fördes på en af kor dragen vagn kring till de olika landsändarna och öfverallt, där processionen kom, hälsades den af jubel och glada fester. Men i en mycket väsentlig punkt har ritualen undergått en förändring. Nerthus-processionen

slutade därmed, att gudinnan »badades» i sjön, d. v. s. dränktes — hvilket väl var en suggestiv ceremoni, afsedd att framkalla regn. Slutakten af Freyspro- cessionen skildras ej i den nu citerade episoden, men af andra källor veta vi, att Fröblotet varit ett »blodigt» offer. Denna förändring af ritualen kan emellertid svårligen hafva något annat skäl, än att Nerthus-kulten sammanförts med någon annan kult, möjligen i samband med gudens öfvergång från kvinnlig till manlig. Hvad detta varit för en kult, lämnar jag tills vidare oafgjordt, men skall sedan i ett annat sammanhang återkomma därtill.

En annan viktig upplysning, som denna episod ger oss, är, att offret spelat guden själf. Men i själfva värket är detta intet egendomligt, ty samma fenomen återkommer i de flesta kulter, exempelvis den mexi- kanska. Offren voro därför nästan alltid krigsfångar eller förbrytare. Så t. ex. förklarade konung Hakon Adalsteinsfostre, att om han nödgades återgå till he- dendomen, så skulle han icke, såsom bruket varit, offra trälar eller förbrytare, utan landets främste män. Och den hotelsen värkade.

En tredje egendomlighet vid denna ritual var, att man gaf gudens representant en gemål. Men äfven till detta bruk finnas flera motsvarigheter, exem- pelvis i de citerade mexikanska och babyloniska riterna. Äfven Dionysos erhöll i Aten en dylik, le- vande gemål.

Allt detta berättigar oss till att antaga, att äfven denna ritual haft en starkt dramatisk karaktär, va- ett religiöst skådespel in nuce, liksom de bättre kän- grekiska kulterna och så många andra, och vi kunn-

ärför utan fara från dessa kulter supplera de monent, som här endast svagt antydas. Dessa offerester började i regeln därmed, att deltagarne gåfvo uttryck åt sin sorg öfver gudens vrede, hans sjukdom ller död, icke för att i estetiskt syfte symbolisera essa, utan för att rent praktiskt suggerera guden. Då ex. en missväxt inträffat, berodde detta enligt det rimitiva uppfattningssättet därpå, att vederbörande udomlighet blifvit vred eller af någon anledning vid åligt lynne, och det gälde då att på suggestionens äg göra honom glad och belåten igen. Den suggesion, man härvid använde, utgjorde just själfva kulten. an började med att jämra sig och klaga för att enom denna kondoleans visa sitt deltagande och därenom stämma guden mildare eller så att säga »krya pp» honom. När han i följd af dessa sympatiyttingar blifvit något uppmjukad, öfvergick man så måningom till en allt vildare och vildare glädje, till tt orgiastiskt jubel öfver hans återvändande välvilja, llfrisknande eller återuppståndelse, allt i hopp att uden skulle ryckas med i det allmänna festjublet. f denna art voro t. ex. festerna för Adonis, Tamnuz, Hadad Rimmon, Osiris, Attis, Hyakinthos, Dioysos, Thesmophoriefesten, de eleusinska mysterierna s. v. Ett dylikt drama bör också det stora Frölotet i Upsala hafva varit, och åtminstone veta vi, tt det glada festjublet, antagligen åtföljdt af sånger, kar och upptåg, därvid förekommit. Mäster Adam tygar nämligen bestämdt, att »många och skamliga nger» därvid sjungits, och den starkt erotiska kaktär, som Freyskulten hade, motiverar måhända ans skarpa omdöme.

Sannolikt finnes dock en dylik sång kvar i starkt ändrad form. Legenden i Olofssagan uppgifver, att hedningarna funnit, att Frey »tarfvade hjonelag», och att de därför gåfvo honom en hustru. Föreställa vi oss nu denna episod i Freyritualen utförd som en dramatisk folklek, kunde eller rättare måste väl denna utföras på ungefär följande sätt. Guden tänkes såsom sjuk af kärlekstrånad, och man veklagar jämte honom öfver denna olycka; så för man hans brud till honom och sorgen förbytes i jubel. Men detta är i själfva värket innehållet i den isländska dikten Skirnesfor, och vi kunna mycket väl omsätta denna i en lek, som ingått såsom episod i Freyritualen. Dikten börjar därmed, att guden uppträder trånande af kärlek till Gerd. Svennen Skirner blir hans förtrogne och lofvar att framföra hans ärende. Därpå infinner Skirner sig hos den unga kvinnan, hon gör motstånd, men besegras till sist af hans mäktiga runor och måste lofva guden sin genkärlek. Men detta *är* i själfva värket eller kan åtminstone vara relationen af en rituell lek, i hvilken Gunnar Helming och hans företrädare tagit del, och för min del ser jag i dikten en poetisk omskrifning af denna ritus, således en myt. Att denna ritus ytterst återgår till den gamla Nerthus-kulten, har jag redan i en föregående uppsats visat.

* * *

Vi vända oss nu till ett annat svenskt offer. Heimskringla berättar Snorre om Domalde:

»Domalde tog arf efter sin fader Visbur och

ˌdde öfver landen. I hans dagar vardt i Sverige en tor hungersnöd och brist på sund föda. Då gjorde vearna stora blot vid Upsala. Den första hösten lotade de med oxar, men årsväxten förbättrades icke. ndra hösten började de människoblot, men årsväxen var densamma eller värre. Den tredje hösten ommo svearna mangrant till Upsala, då bloten skulle ållas. Höfdingarna rådslogo och kommo öfverens, tt missväxten måste bero på Domalde, deras konung, ch att de därför skulle blota med honom sig till ring. De anföllo honom därföre, dråpo honom och dfärgade stallarna med hans blod. Tjodolf säger: Det skedde fordom, att svärdbärarna blodade maren med sin furste och landets här bar blodiga vapen bort) från den lif saknande Domalde, då sveafolet, årsväxtgirigt, drefs att offra ióta dolgr (= jutars ende)».

Snorres prosa är, som man ser, blott en omskrifing af Tjodolfs strof, och för det enda nya tillägget att man två gånger förut gjort misslyckade offer har han tydligen icke haft någon källa. »De tre ngerna» är ju ett motiv, som tillhör folksagans ära vanligaste estetiska hjälpmedel.

Diktens innehåll är enkelt. För att skaffa god ing offra »svärdbärarne» sin »konung», och sedan lla de blodet på marken, tydligen för att gifva nna ny växtkraft.

Samma historia återvänder i Snorres berättelse n Olof Trätälja, men utan att där stödjas af Tjolfs vers, och egendomligt är, att denne konung ntalas af flere andra författare utan någon hänsyfting på hungersnöden och det däraf föranledda off-

ret. Det förefaller därför, som om denna inledning till Olof Trätäljas historia vore Snorres eget tillägg, och gissningsvis kan man bestämma, huru han kommit på denna idé. Det fanns nämligen en annan konung Olof, under hvars regering en förfärande hungersnöd rasat, nämligen konung Olof Hunger i Danmark (1086—1095), och denna hungersnöd ansågs såsom ett straff för dråpet på Knut den helige. Legenden berättar då, att Olof bedt Gud, att han måtte taga hans lif och förskona folket. Bönen blef hörd, Olof dog och hungersnöden upphörde. I viss mån blef således Olof Hunger det konungaoffer, genom hvilket missväxten häfdes, och måhända var det traditionen om denne Olof, som Snorre kombinerade med traditionen om Olof Trätälja. Men själfva berättelsen om hans offring är blott en omskrifning af Domaldesagan.

Då vi nu skola förklara den sistnämnda, förtjänar det först att beaktas, att konungen i denna saga icke har något egentligt nomen proprium, ty det för öfrigt icke såsom nordiskt mansnamn uppvisade Domalde (af * *dóm-valde* = den, som råder för domen) är sannolikt blott ett appellativum, som betecknat konungen. Och detta är af en viss vikt, ty sagan kan icke gärna tolkas mer än på två olika sätt. Antingen återger den en tradition om en (den värkliga historiens eller sagans) konung, som en gång blifvit offrad, eller också förklarar den en årligen återkommande ritus, i hvilken »konungen» offrades. I det förra fallet borde otvifvelaktigt konungen hafva haft ett värkligt namn, i det senare var detta öfverflödigt (jämför uttrycken: majdrottning, svärdkonung m. m.

Sannolikheten synes mig således tala för, att dikten beskrifver en ritus, i hvilken en »konung» offrats, d. v. s. i så fall naturligtvis icke en värklig konung, utan blott representanten för en konung. Att dylika riter ingalunda voro ovanliga har jag ju redan visat (t. ex. sakeerfesten i Babylon).

Men vi kunna då gå detta konungaoffer något närmare in på lifvet. Det var ett äringsoffer och tydligen ett viktigt och betydande sådant. Snorre uppgifver, att det förrättats för att råda bot på en missväxt, och han förlägger det därför till hösten. Men detta är hans egen konstruktion ur Tjodolfs text, som blott talar om det »äringsgiriga» sveafolket och icke nämner något om en missväxt. Af Tjodolfs ord kan man blott läsa ut, att offret skett för att framkalla god äring, och dylika offer skedde naturligen på våren.

Offret var således det svenska äringsoffret. Men nu fanns det ju, såsom vi nyss sett, ett annat stort, svenskt äringsoffer, nämligen Fröblotet. Voro dessa offer två olika offer eller voro de ett och samma? Det senare alternativet är det utan all gensägelse rimligaste, ty såsom vi veta gälde ju Frey såsom Upsalakonung, de senare monarkerna ansågos såsom hans »fränder» eller afkomlingar, och i ritualen för konungens tronbestigning ingick som bekant, under namn af eriksgata, den gamla Freysprocessionen till rikets alla delar. Att Upsalakonungen ansetts såsom en inkarnation af Frey, är därför ytterst troligt och fullkomligt i stil med det åskådningssätt, som vi förut återfunnit hos snart sagdt alla primitiva folk. Ett motsatt antagande skulle också leda till det resultatet,

att det icke bevarats någon myt om Fröblotets uppkomst, och detta förefaller icke sannolikt, då så många andra, vida mindre populära riter berörts i Ynglingatal. Jag anser därför, att vi i Domaldemyten och Gunnar Helmings historia hafva redogörelser för en och samma ritual, ritualen vid det stora Fröblotet i Upsala, och redogörelser, hvilka så till vida supplera hvarandra, att den ena skildrar festens början, den andra dess slut. Ty berättelsen om Gunnar Helming afbrytes ju just, när vi kommit till den punkt, att gudens representant skall offras.

Domaldemyten skildrar däremot, huru den fånge, som spelade guden och konungen Frey, offrades. Detta skedde så, att »svärdbärarne» stucko honom med sina vapen och läto hans blod rinna på marken, tydligen för att till jorden öfverföra vegetationsgudens äringskraft. Men hvilka voro dessa svärdbärare?

Förut har jag haft tillfälle att i förbigående beröra en lek, som var uråldrig hos germanerna och på vissa ställen bibehållit sig ända in i våra dagar, nämligen svärdleken eller svärddansen, hvilken i norden uppfördes vid fastlagen. Att det bakom denna lek ligger en hednisk ritus, är i och för sig ganska troligt, ehuru denna naturligen, sedan den öfvergått till folklek, underkastats åtskilliga förändringar. Vi skola då något närmare sysselsätta oss med denna dans.

Dansen utfördes, såsom namnet angifver, af svärdbeväpnade män, och en af dem kallades »svärdkonungen». I några uppteckningar slutar dansen därmed, att »svärdkonungen» lyftes upp på de dansandes svärd, men äfven i dessa redaktioner finnes

en antydan om, att utgången varit en annan. Strax innan de lyfta honom på svärden, föra nämligen de dansande sina svärd till hans hals och värkställa således en skenafrättning, och i några spel blir värkligen »konungen» dödad. I Harz går det till på så sätt, att han störtar ned såsom död, men springer genast åter upp under utropet: »har du tagit lifvet af mig, så har jag nu åter blifvit lefvande». Och äfven i en mängd andra spel slutar dansen därmed, att en af de dansande låtsas blifva dödad. I Lübeck var det Sterkader, som dräptes, i Österrike är det Rotwein, som nedlägger Höfenstreit, hvilken också uppstår, i en annan dans dräper Röxmaul Ruwein, i åter andra är det »narren», som får sätta lifvet till o. s. v. Det torde också få anses såsom tämligen säkert, att ett dylikt fingeradt dråp — möjligen åtföljdt af en »uppståndelse» — utgjorde slutscenen i dansen, och i hvarje fall är en dylik afslutning den naturligaste. Då vidare »konungen» är hufvudfiguren, måste det hafva varit han, som ursprungligen blifvit dödad eller som dödat en annan hufvudfigur. Af dessa båda alternativ håller jag det förra för sannolikast, och detta af två skäl. För det första förekommer det på flera ställen, att man, såsom jag nyss anfört, liksom värkställer en skenafrättning af konungen, innan han höjes på svärden, för det andra ser denna upphöjelse onekligen ut som en återuppståndelse.

Men hela denna lek har onekligen ytterst starka beröringspunkter med majgrefveleken, och det är ganska tydligt, att den liksom denna återgår till en gammal vegetationsritus samt skildrat ett offer af vegetationsguden. Och detta offer har gått till på så sätt, att

svärdbeväpnade män utfört en dans under allehanda konstmässiga rörelser med svärden, hvarefter det hela afslutats därmed, att den s. k. svärdkonungen nedstuckits. Den ursprungliga ritualen var naturligtvis ett människooffer d. v. s. det var en fånge, som värkligen nedstacks. Men då ritualen öfvergick till folklek, kanske redan förr, ersattes dråpet med en fiktion: man låtsade blott döda honom och förde svärden till hans hals utan att skada honom. Stundom låtsade han då nedfalla död, stundom glömde man bort hela denna symbolik. Men i och med det att det värkliga dråpet ersattes af ett fingeradt, kunde man till denna svärddans lägga en ny scen, som också förmodligen redan förekommit vid samma fest, ehuru icke i omedelbart samband med svärddansen: man lät nämligen den döde stå upp, och detta skedde antingen så, att han själf störtade upp från marken, eller så, att man symboliskt höjde honom på svärden.

Om vi nu efter detta fråga, hvilka de »svärdbärare» voro, som dräpte konung Domalde för att framkalla äring, kan svaret blott blifva ett: det har varit deltagarna i svärddansen, och ritualen vid detta konungsoffer var just svärddansen i dess ursprungliga form. Det var denna lek, som Gunnar Helming genom flykten undandrog sig.

Detta konungsoffer hade från början tydligen int[e] att göra med Freyskulten, och svärddansen förekomm[it] på ställen, där Frey icke, åtminstone så vidt man ve[t] varit dyrkad. Men i Upsala har tydligen denna konung[s]kult sammanförts med den gamla vanakulten och p[å] grund däraf fick man där en ny Frey-ritual. I de[n] gamla vanaritualen hade, såsom vi veta af Tacitus, offre[...]

dränkts; nu kom, genom den nya kultsammanslagningen, det blodiga svärdsoffret att träda i dränkningens ställe.

Innan jag slutar denna del af undersökningen återstår emellertid en punkt, på hvilken jag vill fästa uppmärksamheten. Domalde kallas »ióta dolgr», d. v. s. jutarnes eller danskarnes motståndare. Man måste medgifva, att epitetet i detta sammanhang förefaller egendomligt, och så måste äfven Snorre hafva tyckt, ty han har icke lyckats spinna ut något af dessa ord. Den enda rimliga förklaringen är naturligtvis den, att Tjodolf anspelat på en saga, enligt hvilken den svenske konung Domalde befunnit sig i krig med Danmark. Men denna förklaring är ej tilltalande, ty ingen annan af Ynglingatals mytiska konungar tyckes, af *dikten* att döma, haft dylika politiska mellanhafvanden; dessa komma först, då vi nått fram till den historiskt-heroiska skilfingaätten.

Jag kan därför ej undertrycka en stark misstanke om, att texten här är på något sätt fördärfvad, ty onekligen väntar man sig i stället en eller flera så att säga personliga motståndare eller — för att genast säga ut det — i stället för »ióta» väntar man sig namnet på den eller de, som i svärdleken stuckit ned Domalde. Och till denna förmodan äga vi värkligen skäl, ty *dolgr* tyckes till hälften hafva varit en terminus tec-icus. Slå vi upp Snorres edda, finna vi, att Tor kallas idgårdsormens *dolgr*, Balder *Haðar dolgr* (Hods mot-åndare), Frey *Belia dolgr*, Heimdal *Loka dolgr*, Vidar *enrisulfs dolgr*, Vale *Haðar dolgr*, Hod *Vála dolgr*.[1]

[1] Som bekant dräptes Tor af Midgårdsormen, Balder Hod, Heimdal af Loke och Hod af Vale. Frey drap le och Vidar Fenrisulfven.

Hvad nu Frey beträffar, så hade han i de myter, som vi känna, tvänne »dolger»: jätten Bele, som han drap, och Surt, den ktoniske »jätten», för hvars svärd han, enligt Voluspa, själf faller. Rörande denna strid få vi dessutom den egendomliga upplysningen, att Frey var vapenlös; han hade förut gifvit bort sitt goda svärd, och då Muspels söner kommo, blef detta honom ödesdigert, ty det var för dessa »Muspels söner», anförda af jätten Surt, som den vapenlöse föll.

Striden vid ragnarök återgår, såsom jag ofta påpekat, till en mängd så att säga privatstrider, som tillhört de olika mytkretsarna, men af de nordiska mytologerna sammanförts till ett stort generalslag i samband med världens undergång. Den enskilda myten har sålunda innehållit, att Frey, vapenlös, stupat för Muspels söner, anförda af jätten Surt. Men då myten oftast är förklaringen af ett rituelt bruk, är det väl antagligt, att denna myt återgifver det sätt, på hvilket Freys död i någon Freyritual framstäldes. Och då komma vi onekligen att tänka på svärddansen, i hvilken fången, som skulle dödas, ju deltog, själf vapenlös.

Men i stället för »ióta dolgr» kunna vi emellertid ej insätta »Surtar dolgr», ty det förbjudes af alliterationen, och »Muspels söner» kunna lika litet användas. Men däremot kunna vi göra en annan ändring, som paleografiskt är så godt som ingen — vi antaga, att det i stället för *»ióta dolgr»* har stått *»iotna dolgr»* d. v. s jättarnes motståndare. Med denna emendation bl den obegripliga frasen ett värkligt moment i myten.

Den svärddans, som ingick i Freyritualen, ha i följd häraf varit mera dramatisk, än vi från början

anade. Den vapenlöse fången spelade Frey-Domalde, de öfriga representerade jätten Surt och dennes skara, och det var för deras svärd offret föll, hvarefter blodet fick rinna ned på och fukta den äringsgifvande jorden. Till sist gick »landets här», d. v. s. den beväpnade åskådarskaran fram och doppade sina vapen i offrets blod.

Denna ritual afspeglade sig sedan i tvänne myter: myten om Freys och Surts strid samt myten om Domalde-offret.

Egendomligt nog tyckes denna ritus, enligt hvilken motståndarne voro jättar, hafva bevarats på en ort, nämligen i Yorkshire, således ett landskap med en starkt skandinavisk folkblandning. Tyvärr inskränker sig hela vårt vetande om denna märkliga folklek till en kort notis, som Kemble meddelade Grimm. Enligt denna voro deltagarna utklädda till jättar, och anföraren kallades Vodan, hans hustru Frigg. Hufvudhandlingen bestod däri, att två svärd svingades kring en gosse, hvars hals berördes af dem, dock utan att tillfoga honom någon skada. Notisen är viktig, icke blott därigenom, att den visar oss, att det funnits en dylik svärddans af jätteklädda män, utan ock däri att den visar, att denna folklek varit en gammal ritus; ty i annat fall hade Vodan och Frigg knappast figurerat bland deltagarna.

Vid dylika riter förekom ofta, såsom jag redan anmärkt, ett slags efterspel. Den offrande, som nedlagt guden, fingerades vara en brottsling och behandlades såsom sådan — man anstälde t. ex. en fingerad förföljelse eller en fingerad rättegång mot honom. Ett dylikt efterspel *kan* här ock hafva förekommit, och

taga vi hänsyn till, att dråparne varit »jättar», är detta i och för sig mycket troligt. Efterspelet skulle då hafva bestått däri, att någon ny personlighet hämnats Freys dråp och nedlagt »jätten». Men finnes det värkligen någon myt, som säger oss, att Frey haft en dylik hämnare? Ingen myt, men väl ett namn, hvars betydelse jag redan förut visat, nämligen Vale eller äldre Vanila, den »lille vanen». Vale är, såsom namnet säger oss, den återuppståndne Frey och dennes hämnare, och den, på hvilken han hämnats, är ett ktoniskt väsen, en »jätte». Såsom Freys »dolgr» kallas detta dödsväsen Surt, men i Vale-stroferna är det en annan dödsdemon, Loke. I grunden var det dock ett och samma väsen, det var en af de gamla ktoniska gudarna, »jättarna», och det mötte därför inga svårigheter att i vissa kultsagor gifva honom namnet Loke, i andra Surt.

Och nu förstå vi också en egendomlighet, som jag vid min analys af den isländska Balderssagan påpekade, men som då icke kunde förklaras. Jag yttrade då, att den omständigheten, att Balder hade två fiender, Loke och Hod, innebar en antydan om, att två sagor här blifvit kombinerade med hvarandra, en, i hvilken hjältens motståndare varit Hod, en annan, i hvilken han varit Loke. Denna andra saga är det, som vi nu återfunnit.

En jämförelse med utländska, grekiska och semitiska vegetationsriter nödgar oss att antaga ännu ett moment i Fröritualen. Adonis, Tammuz, Hadad-Rimmon, Attis m. fl. voro liksom Frey vegetationsgudar, som dogo, och till alla dessa fester hörde en dödsklagan. I verop och i sorgesånger uttryckte man

sin medkänsla för gudens olycksöde, liksom man sedermera, då han ånyo uppstått, bröt ut i ursinniga jubelrop. En dylik dödsklagan bör äfven hafva förekommit vid Fröblotet, och vi skola strax se, att ett minne af denna episod i ritualen värkligen bevarats.

Tillvägagångssättet vid ett Fröblot var således i korthet följande. En krigsfånge bestämdes till offret. Han ikläddes då kunglig dräkt och behandlades såsom guden och Upsalakonungen Frey. Så fann man, att han »tarfvade hjonalag» — ett uttryck för Freyskultens starkt erotiska karaktär — och man skaffade honom då en gemål, en episod, som antagligen utfördes genom en halft dramatisk folklek. Därefter stego guden och gudinnan upp på en vagn, som drogs från bygd till bygd, och öfverallt hälsades de med jubel och glada fester. Då processionen slutat och festskaran återvändt till Upsala, förrättades själfva offret. Den vapenlöse fången ställdes midt på den fridlysta offerplatsen, och nu började en grym lek, en konstfull vapendans, utförd af män, som förestälde »jättar» under anförandeskap af Surt, Skade, Loke eller något annat ktoniskt väsen. Leken ändade därmed, att denne stack ned fången, hvars blod fick befrukta marken, och därpå gingo de närvarande fram att doppa sina vapen i blodet. Scenen afslutades med offermenighetens klagosånger.

Men därpå följde en ny akt. Vegetationsguden uppstod på nytt. En ny medspelande framträdde, nämligen den återuppståndne vegetationsguden, Vale, och han hämnades den dräpte Frey, fångade och band hans fiende.

Nu kan antagandet af en dylik dramatisk ritus förefalla såsom en väl djärf konstruktion, men såsom jag redan påpekat på tal om majgrefveritualen är i

regeln all ritus dramatisk, och jag vill här ytterligare anföra några paralleler från den grekiska kulten. Att Dionysos' följe spelades af bockklädda män, är allmänt bekant, likaså att det grekiska dramat vuxit fram ur dessa bockkörer. Men äfven andra exempel finnas. Så synes man i den deliska Apolloritualen mimetiskt hafva framstält Letos mottagande hos olika folk, och de körer, som i Tegea uppfördes till Skephros ära, voro ännu mer dramatiska. Där uppträdde nämligen en prestinna, klädd såsom Artemis, och förföljde en man, som föreställde Skephros' mördare Leimon. Ritualen vid de eleusinska mysterierna jämför Lehmann med full rätt med ett passionsspel: först en väldig kör; därefter uppträder Kore på telesteriet i Eleusis. Hon plockar blommor, men så kommer Pluto och röfvar henne bort på sin vagn. Demeter, modern, söker förgäfves efter henne, till dess att Hermes återför den bortröfvade och Zevs stiftar förlikning mellan henne och Pluto. Vid Septerionfesten *såg* man, huru en till Apollon utklädd gosse under tystnad närmade sig en af trä uppförd byggnad och antände den, därefter hur han flydde, huru han råkade i fångenskap, och till sist huru han vann försoning. Och af liknande karaktär voro flera grekiska riter. Kan man då afvisa tanken på, att äfven de, som utförde de nordiska riterna, förestält eller spelat de mytiska personligheter, åt hvilka ritualen var egnad? Är icke detta snarare det enda naturliga antagandet, som man endast däraf hindrats att göra, att man icke har en enda värklig beskrifning på en dylik religiös fest i norden?

* * *

Till sist ännu ett ord: »konungen» i denna ritual kallades *Domalde* eller *Domar*, och måhända har folktraditionen bevarat hans minne — nämligen i namnet på offerplatsen, där ritualen utfördes.

»Med namnet *domareringar* — säger en af våra arkeologer, docenten Almgren — betecknar folket ett slags stensättningar, bestående af några större stenar, som ligga i en krets, med jämna, rätt stora mellanrum. Stenarnas antal är oftast 9 eller 12... Dessa stensättningar äro ej grafvar; på sin höjd finner man vid gräfningar litet kol här och där inom dem. Däremot har man uppmärksammat, att offerkällor ofta ligga strax intill domareringarna, och det ligger då närmast till hands att förklara dessa som platser för gudstjänst och offer. En omständighet, som ej är att förbise, är uppgiften om den stora stenkretsen vid Askebärga, att ungdomen där förr plägat samlas till lekar midsommarnatten. Dylika bruk ha ofta visat sig återgå på urgamla hedniska fester. Men detta utesluter ej, att äfven den folkliga benämningen har ett visst berättigande. Ty rättsliga förhandlingar stodo i forntiden i närmaste samband med gudstjänsten. Och det finnes också mera direkta stöd för, att domareringarna haft med rättsskipningen att göra. Åtskilliga ställen, på hvilka dylika fornminnen finnas, omtalas i medeltida handlingar såsom tingsorter.»

Läsaren har troligen själf redan dragit konklusionen. Hjälten i den gamla svärdsleken hette »Domalde», men han tyckes också hafva kallats med det likabetydande namnet »Domar», ehuru denna dublett sedermera erhöll en mera själfständig betydelse och förvandlades till Domaldes son. Ritualen d. v. s.

svärddansen kan därför mycket väl hafva kallats Domalde-leken eller Domarleken. Denna lek utfördes enligt Snorre på en fridlyst plats d. v. s. på en plats, som antagligen användes såväl till tingsplats som till offerställe, och dylika måste gärna genom en inhägnad hafva skilts från det profana området. Nu finnes en samling dylika inhägnade platser, som tyckas hafva användts dels till tingsplatser, dels till offerplatser, dels till lekplatser, och dessa platser kallas domareringar. Men domarering bör just hafva blifvit namnet på det fridlysta område, inom hvilket domarleken utfördes, och jag tror därför, att man är berättigad att i det ännu bevarade namnet domarringar se ett minne af den ritual, med hvilken vi närmast sysselsatt oss.

* * *

Att den nyss skildrade ritualen skulle inverka på Balderssagan var ju mycket rimligt. Såsom vi förut sett, hade denna saga utbildats genom intryck från nästan alla andra nordiska vegetationsriter, och den kunde då svårligen undgå att taga intryck äfven af Fröblotsritualen, som i mycket ju blott var en variant till majgrefveritualen. Såsom vi *nu* kunna säga, hade denna ritus för öfrigt redan påvärkat Vidofnersagan. Jag nödgas därför bedja läsaren återgå till sid. 155—162. Den fråga, jag där lämnade öppen, kan nu besvaras. Det tredje motivet — att Balder dödas med ett svärd och att Loke därvid är behjälplig — stammar tydligen från svärddansen, hvars ritual vi nu känna. Detta motiv har således först flutit in i Vidofnersagan och

sedermera ånyo i Balderssagan. Men andra gången kom denna impuls så pass sent, att Balderssagan redan börjat splittra sig i två, bestämdt skilda varianter, och inflytandet röjer sig därför något olika i fornaldarsagan och den isländska sagan. Vi vända oss först till den förra af dessa.

I fornaldarsagan uppträder Balder såsom erotiker, och detta är ett fullkomligt nytt drag, som icke kan härledas ur de tidigare impulser, för hvilka sagan varit utsatt, men som däremot vinner sin fullständiga förklaring ur den starkt erotiska Freyskulten. För det andra — jag tager motiven i den ordning, de hos Saxo uppträda, och, som man torde märka, öfverensstämmer denna med ordningen inom Freyritualen — förekommer här en eller rättare två promenader i vagn. Saxo har tydligen icke förstått detta motiv. I hans källa uppgafs, att hjälten dragits i vagn, och detta var för honom ett tecken på, att Balder varit för svag för att gå eller rida. Han sökte då att motivera denna svaghet och tillgrep två olika anledningar. Ena gången beror svagheten på hans kärlekssjuka, andra gången på det dödliga såret. Motiveringen är Saxos egen, men själfva faktum är lånadt från Freysprocessionen.

Därnäst kommer i ordningen Helgoepisoden, som ingenting annat är än en omskrifning af Freys frieri, och så uppträder, för det fjärde, den fullkomligt omotiverade och hittills oförklarade satsen: »Frö tog nu också såsom gudarnes ståthållare (deorum satrapa) sitt säte i närheten af Upsala, där han förbytte den gamla offerritualen, som öfvats af så många folk och århundraden, i ett dystert och vederstyggligt blot. Han tog sig nämligen före att slakta människor som offer

och på så sätt bringa de himmelska en ryslig gärd.» Fröblotet förekommer här på den riktiga platsen, men endast såsom ett löst påhäng utan att ännu vara inarbetadt i sagan.

Till sist kan nämnas, att äfven hämnarsagan, sådan den föreligger hos Saxo, röjer en påvärkan från Freyritualen, i det att hämnaren heter Bous, hvilket namn, såsom jag förut visat, uppstått ur ett äldre Vale, d. v. s. hämnaren har här burit samma namn som i Fröritualen.

* * *

Här nödgas jag inskjuta en parentes — rörande Balders begrafning. Såsom vi minnas uppgifver fornaldarsagan, att konung Gelderus' d. v. s. Balderus' lik bränts å ett skepp samt att man därefter öfverförde »hans aska d. v. s. den kungliga kroppens kvarlefvor till en präktig grafhög». Snorre skildrar denna tilldragelse på ett annat sätt. Balders skepp ligger uppdraget på stranden, i detta lägger man Balders och Nannas lik, hvarpå skeppet stötes ut i sjön och antändes.

Fornaldarsagans framställning förefaller såsom en kombination af två olika begrafningsceremonier, ty en skeppsbegrafning tyckes hafva skett på ett af följande sätt. 1) Höfdingens lik lades ombord, skeppet antändes, stöttes ut och fick drifva till hafs (t. ex. Heimskringlas skildring af sjökonungen Hakes död och Snorres framställning af Balders likfärd). 2) Skeppet fördes upp på land, i detta lades höfdingens lik, hvarpå det hela antändes. Öfver resterna upp-

kastades sedan en grafhög (såsom en mängd fynd visa[1]). 3) Samma begrafning, men utan bränning d. v. s. höfdingen lades i skeppet och öfver detta uppkastades sedan högen (hvarom också en mängd fynd vittnar). Däremot känner jag intet exempel på, att liket först blifvit brändt å skeppet samt därefter transporteradt till en grafhög. En dylik uppgift kan icke gärna bero på annat, än att en berättare sökt kombinera två olika relationer, af hvilka den ena skildrat en eldbegängelse å skepp, den andra en vanlig högsättning. Och nu inträffar det, att den *danska* Balderssagan har högsättningen, Snorre d. v. s. den isländska versionen däremot skeppsbegrafning utan högsättning, och det är då tydligt, att fornaldarsagan endast sökt att kombinera dessa båda olika ceremonier.

Af dessa båda var högsättningen, såsom vi sett, det ursprungliga motivet. Men hvarifrån har skeppsbegrafningen kommit? I Balderssagan fanns motivet icke, och det måste således hafva lånats från något annat håll.

Såsom bl. a. Montelius visat[2] var detta begrafningsskick ytterst vanligt under vikingatiden, och en mängd dylika fynd hafva gjorts och göras fortfarande. Men det religiösa föreställningssätt, som ligger bakom, kommer ock fram i de s. k. skeppssättningarna eller stensättningar, hvilka hafva formen af ett skepp och stundom innehålla brända likrester, stundom endast synas hafva varit kenotafier öfver

[1] Förmodligen är det en sådan begrafning, som afses i de s. k. Frodelagarna: »hvarje underbefälhafvare skulle brännas på eget skepp på ett bål».

[2] Om högsättning i skepp under vikingatiden — Sv. Fornmin. Tidskr. VI.

personer, som måhända stupat i främmande land. För min del tror jag, att äfven ett annat faktum härmed bör sammanställas. På en mängd gotländska bildstenar (Högbro, Stenkyrka, Tjängvide, Ardre m. fl.) förekommer nämligen ett skepp, som naturligtvis kan vara ett värkligt skepp och beteckna ägarens yrke, men äfven kan hafva haft en religiöst symbolisk betydelse. Ty äfven den isländska myten känner ett dödsskepp, likbåten Naglfar.

»Hvarifrån» — frågar Montelius — »kan denna sed leda sitt ursprung? Har fartyget hört till den dödes utrustning på samma sätt som hans hästar, kläder, vapen och många andra föremål, hvilka under den i fråga varande tiden fingo följa honom i grafven? Eller har man tänkt sig, att den döde skulle på fartyget färdas till *det andra landet?*»

Åtminstone hos kelterna synes ett religiöst föreställningssätt ligga bakom denna sed. »Tanken» — säger Olrik — »på en döds- eller rättare odödlighetsvärld bortom hafvet är särskildt rikt utvecklad inom den iriska mytologien; långt i väster ligger *lifvets land*, *glädjens land*, hundra gånger så stort som Irland; det är de dödes värld. Samma tanke lefver hos hebridernas befolkning, när den kallar dödsriket för *den andra kusten*. En af de iriska forndikterna berättar om konungasonen Condla, som en af dödskonungens döttrar hämtade i sin båt. Britternas konung Artus låter, dödligt sårad, bära sig ned till stranden, där en drottning och hennes tärnor taga honom om bord och ro bort med honom till slottet Avalon, odödlighetshemmet. På Frankrikes kust har man den föreställningen, att invånarne å vissa orter

på kusten göra tjänst som färjkarlar och föra de dödes själar öfver till England. Men på fastlandet möter man också föreställningen om ett öfvernaturligt skepp, som hämtar de döde, så i Normandiet, och i mera kristen eller rättare helvetisk form i Nederland och på Tysklands kust» (»den flygande holländaren»).

Ett dylikt föreställningssätt kan, såsom Olrik riktigt anmärker, blott hafva uppstått hos ett sjöfolk, boende vid ett haf eller en stor flod, och om det äfven återfinnes hos andra, är det tydligen blott såsom ett lån.

Detta föreställningssätt finnes emellertid i en nordisk berättelse, som med all sannolikhet har ett mytiskt underlag, nämligen i Beowulfdiktens skildring af Scylds (Skjolds) födelse och död. Enligt Beowulf kom han såsom ett spädt barn till Danmark, liggande i en öppen båt och omgifven af dyrbara vapen. Där växte han upp och togs till konung öfver landet, som då — och måhända äfven förut — tyckes hafva saknat en dylik. När han sedermera afled efter ett bragdrikt lif, lades han ånyo på ett skepp, omgifven af rika skatter, och skeppet förde honom ut till hafs — »ingen man kan med sanning säga, ingen hjälte under himlen, hvilken som mottog den snäckans laddning».

I denna äldsta form af Skjoldsagan skildras blott den danska konungaättens uppkomst. Skjold är guden och konungen, som kommer från det okända landet bortom hafvet, som blir stamfader för Danmarks konungar — liksom Yngve Frey blir det för Sveriges — och som efter lefnadens slut återvänder till de odödliges ö. Men denna myt, som således för-

klarade den danska fursteättens gudomliga ursprung, är antagligen lånad från en västeuropeisk kult, troligen från Frisland, där myten som bekant i hjältesagans form lefvat kvar i den bekanta berättelsen om Svanriddaren (Wagners Lohengrin).

Denna konungamyt, som särskildt upptogs i Danmark och förklarade de danska konungarnes gudabörd, tyckes emellertid också hafva trängt in i andra nordiska kulter, och åtminstone återfinna vi den inom *en* svensk vanakult. Ty Ynglingatal visar oss, att minst en af Upsalas gudakonungar, nämligen Vanlande (samt hans dublett Visbur) erhållit en skeppsbegrafning, och Vanlande är, såsom namnet visar, blott en beteckning för vanaguden såsom konung i Upsala. Som begrafningsskick var en dylik skeppsbegrafning faktiskt ytterst vanlig, såsom både fynden och sagorna visa. Men det är också tydligt, att man här följt en bestämd ritus, och lyckligtvis hafva vi en ganska god beskrifning på en dylik ritual, författad i början af 900-talet af araben Ibn Fosslan, som träffat på en skara svenska varjader, »rus», »ryssar».

»Ändtligen», säger han, »meddelade man mig, att en af deras store dött. De lade honom i hans graf och försågo denna med ett tak för tio dagar, till dess de blefvo färdiga med tillskärningen och förfärdigandet af hans kläder. Om det är en fattig man, så bygga de åt honom ett litet fartyg, lägga honom däri och förbränna det. Men då en rik dör, samla de hans gods och dela det i tre delar. Den ena tredjedelen är för hans familj, för den andra göra de honom kläder, för den tredje köpa de rusdrycker för att dricka dem på den dagen, då trälin-

nan ger sig döden och blir bränd med sin herre. Men de hängifva sig åt njutningen af vinet på ett vanvettigt vis och dricka det oafbrutet dag och natt. Ofta dör en af dem med bägaren i hand.»

»Om en af deras höfdingar dött, så frågar hans släkt hans trälinnor eller trälar: »Hvem af Er vill dö med honom?» Då svarar en af dem: 'Jag'. Om han har uttalat detta ord, så är han därigenom bunden, och han har icke längre frihet att någonsin draga sig tillbaka; äfven om han ville det, så tillåter man det icke. Men vanligtvis är det trälinnorna, som göra det. Så, när den man, om hvilken jag nyss berättade, var död, frågade de hans trälinnor: »Hvem vill dö med honom?' En af dem svarade: 'Jag'. Då öfverlämnades hon åt två trälinnor, som måste bevaka henne och följa henne, hvart hon gick; ja stundom tvådde de till och med hennes fötter. Man började därefter att träffa förberedelser till begrafningen, att skära till kläder åt den döda och att vidtaga alla andra anordningar, som voro erforderliga. Flickan drack emellertid alla dagar, sjöng samt var glad och förnöjd.»

»När nu den dag kommit, på hvilken den döde och trälinnan skulle brännas, gick jag till floden, hvari hans skepp legat. Men detta var redan draget upp på land, fyra trästockar upprestes framför skeppet, och omkring detsamma ställdes stora människoliknande bilder af trä. Därpå drog man skeppet upp på bålet. Folket gick under tiden fram och tillbaka, talande ord, som jag ej förstod. Men den döde låg ännu ett stycke därifrån i sin graf, hvarur de ännu icke hade hämtat honom. Sedan kommo de med en

hvilobänk, stälde den på skeppet och betäckte den med vadderade och stickade tyger, med grekiskt guldtyg och med kuddar af samma ämne. Så kom en gammal kvinna, hvilken de kallade Dödsängeln, och utbredde de nämnda sakerna på bänken. Det är hon, som ombesörjt klädernas förfärdigande och hela utrustningen; det är ock hon, som dödar trälinnan. Jag såg henne; det var en liten kvinna med dyster och elak blick.»

»När de kommo till hans graf, aflägsnade de jorden från trätaket, afkastade detta och uttogo den döde, som ännu låg i den klädnad, hvari han dött. Då såg jag, huru han blifvit alldeles svart af kölden i landet. Men med honom hade de lagt i hans graf berusande drycker, frukter och en luta, hvilket allt de nu togo därur. Den aflidne hade emellertid, med undantag af färgen, icke förändrat sig. Därpå klädde de honom i hosor, stöflar, en 'kurtak' och 'chaftan' af guldtyg med gyllene knappar och satte på honom en mössa af guldtyg, besatt med sobel. Sedan buro de in honom i det på skeppet befintliga tältet, satte honom på det med vadd stoppade täcket, understödde honom med kuddar, buro in berusande drycker, frukter och välluktande örter, hvilket allt de lade bredvid honom. Äfven bröd, kött och lökar lade de framför honom. Härpå förde de fram en hund, skuro honom i två delar och kastade dem i skeppet; lade sedan alla hans vapen vid hans sida; förde fram två hästar, hvilka de jagade så länge, att de dröpo af svett, hvarpå de sönderhöggo dem med sina svärd och kastade deras kött in i skeppet. Slutligen förde de fram en tupp och en höna, slaktade äfven dem och kastade dem likaledes dit in.»

»Då det nu var fredag middag», heter det vidare, »så förde de trälinnan till en ställning, som de hade gjort, och som liknade den framspringande gesimsen på en dörr. Hon satte sina fötter på männens flata händer, såg ned på ställningen och talade något på deras språk, hvarpå de släppte ned henne. Därefter läto de henne uppstiga, och hon gjorde på samma sätt som första gången. Åter släppte man ned henne och lät henne för tredje gången uppstiga, hvarvid hon gjorde som de båda första gångerna. Sedan räckte de henne en höna, på hvilken hon afskar hufvudet, som hon bortkastade. Men hönan tog man och kastade henne in i skeppet. Jag frågade tolken, hvad det var, hon hade gjort. Han svarade: »Första gången sade hon: 'Se, här ser jag min fader och min moder'; andra gången: 'Se, nu ser jag alla mina aflidna anförvanter sitta tillsammans'; men tredje gången: 'Se, där är min herre, han sitter i paradiset. Paradiset är så skönt och så grönt. Hos honom äro hans män och svenner. Han ropar mig. Fören mig då till honom'. Då förde de henne till skeppet. Men hon drog af sig sina båda armband och gaf dem åt den kvinna, som man kallar Dödsängeln och som skall mörda henne. Äfven sina båda benringar drog hon af sig och räckte dem till de två henne tjänande trälinnorna, som kallas Dödsängelns döttrar. Därpå lyfte man upp henne på skeppet, men lät henne ännu icke komma in i tältet. Nu trädde några män fram med sköldar och stafvar; de räckte henne en bägare med en berusande dryck. Hon tog den, sjöng därvid och tömde bägaren. »Härmed», sade mig tolken, »tager hon afsked af sina

kära.» Därpå räcktes henne en annan bägare. Hon tog äfven den och uppstämde en lång sång. Då befalde den gamla kvinnan henne att skynda sig att tömma bägaren och att inträda i det tält, där hennes herre låg. Men flickan hade blifvit bestört och obeslutsam; hon ville gå in i tältet, men stack blott hufvudet mellan tältet och skeppet. Strax tog den gamla henne i hufvudet, förde henne in i tältet och trädde själf med henne in däri. Männen begynte genast att slå med stafvarna på sina sköldar, på det att intet ljud af hennes skrik skulle höras, hvilket kunde förskräcka de andra flickorna och göra dem obenägna att en gång gå i döden med sina herrar.»

Sedan det därpå berättats, att sex män gått in i tältet och misshandlat flickan, heter det: »Därpå lade de henne utsträckt vid sidan af hennes herre. Två fattade henne vid fötterna och två vid händerna. Den gamla kvinnan, som kallas Dödsängeln lade ett rep om halsen på henne och räckte det åt två af männen för att de skulle draga till det; själf gick hon fram med en stor, bredbladig knif och stötte in den mellan hennes refben, hvarpå hon åter drog ut den. Men de båda männen strypte henne med repet, till dess hon dog.»

»Nu framträdde den dödes närmaste anförvant naken, tog ett stycke trä, antände det, gick baklänges till skeppet, hållande det brinnande trästycket i ena handen och den andra handen äfven på ryggen, tills det under skeppet lagda träet tagit eld. Därpå kommo äfven de andra fram med brinnande trästycken; hvar och en bar ett stycke, som redan brann i öfre ändan, och kastade det på bålet. Snart tog detta

eld, och elden fattade inom kort skeppet, tältet, mannen, flickan och allt som var i skeppet. Då uppstod en stark vind, hvarigenom elden ökades och lågorna stego än högre.»

»Vid min sida stod en af ryssarna, som jag hörde tala med den bredvid stående tolken. Jag frågade tolken, hvad ryssen sagt honom, och fick till svar: »I araber», sade han »ären dock ett dumt folk. I tagen den man, som af alla är Eder den käraste och mest ärade och kasten honom ned i jorden, där krälande djur och maskar äta honom. Vi däremot bränna honom i ett ögonblick, så att han ofördröjligen och utan väntan går in i paradiset.» Därpå brast han ut i ett ohejdadt skatt och tillade sedan: »Den kärlek, som hans herre (gud) hyser till honom, gör, att vinden redan blåser och i ett ögonblick tager honom med sig.» Och i sanning, det dröjde ej länge, innan bålet och skeppet och flickan jämte den aflidne förvandlats till aska.»

»Därpå uppkastade de på den plats, där det ur floden dragna skeppet stått, något som liknade en rund hög, uppreste i dess midt en stor träpåle och skrefvo därpå den aflidnes namn jämte namnet på ryssarnas konung. Sedan begåfvo de sig bort.»

Jag har anfört denna begrafningsritus, emedan ett drag i den isländska Balderssagan tydligen stammar därifrån. I ingen af de andra Balderssagorna hade Nanna bränts samman med Balder, icke ens i någon af de isländska dikter, som behandlat Balderssagan — och så vidt det bevarade fragmentet antyder, ej häller i Ulf Uggasons Husdrapa. Emellertid förekommer uppgiften hos Snorre, som därför måste hafva

lånat den från någon skaldesaga eller någon nu förlorad dikt. Ty motivet är tydligen äkta och motsvarar den värkliga begrafningsritualen, enligt hvilken en af höfdingens gemåler (»trälinnor») frivilligt valde att dödas och brännas å den aflidnes skepp[1].

Denna episod är i hvarje fall sent inkommen i Balderssagan, och utvecklingsgången har tydligen varit denna: först vanlig bränning och högsättning (den danska sagan), sedan kombination med skeppsbegrafningen (fornaldarsagan) och sist blott skeppsbegrafning tillsammans med gemålen (Snorre).

Men vi kunna då fråga: hvarifrån har denna del af begrafningsritualen närmast lånats till Balderssagan? Bränningen tillhörde icke Skjoldritualen och synes således icke hafva varit bruk vid danska konungabegrafningar. Enligt min mening har detta drag kommit från ritualen vid de svenska konungarnas likfärd. I Olof Tryggvasons saga berättar nämligen Odd Munk, att »det var lag hos *svearna*, att när konun-

[1] Ett uttryck i Vanlandestrofen kan möjligen ock förklaras genom denna begrafningsritus, nämligen liðs Grimhildr = »följets Grimhild», som ju kan vara en beteckning för Ibn Fosslans »Dödsängel». Vanlandestrofen säger blott, att Vanlande brändes å ett skepp och att »liðs Grimhildr» red på eller trampade på kroppen Detta *kan* åtminstone vara en beskrifning på en tapetbild, som framstält skeppet med höfdingens lik och den på eller vid detta sittande »Dödsängeln», som visserligen uppfattats såsom en mara. Visburtapeten återgaf troligen samma scen, ehuru på ett annat sätt. Den visade, huru de närmaste fränderna antända skeppet, och strofen innehåller faktiskt ingenting annat, än att Visbur bränts å skepp samt att den dödes söner hetsat elden på fadern — således samma scen, som Ibn Fosslan beskrifver.

gen dog, skulle hans hustru läggas i hög tillsammans »med honom», och då Saxo på ett ställe beskrifver, huru konung Asmundus begrofs i Upsala, berättar han också, hurusom drottning Gunnilda jordades jämte konungen — Saxo, som icke förstår den egentliga innebörden af detta faktum, låter henne af sorg begå självmord, liksom Snorre, af samma anledning, också berättar, att Nanna dött af sorg. Då slutligen Ibn Fosslans skildring afser »rus» eller *svenska* varjager, är det tydligt, att vi här hafva en specifikt svensk ritus.

Det återstår att draga den sista konklusionen. Såsom jag förut sökt göra troligt, utgå Domalde- och Domarstroferna ytterst från tapetbilder i ett svenskt tempel. Domalde-tapeten skildrade svärdleken; Domar-tapeten, som behandlade *samma* myt, skildrade en annan episod i »konungens» historia: likets bränning. Freyritualen måste således hafva slutat därmed, att den dödade skenkonungens lik blifvit brändt — *hur* beskrifves ej närmare i strofen, men som vi sågo, var det, åtminstone under en tid, sed att bränna de svenska höfdingarna å skepp, och på samma sätt förfor man väl därför med skenkonungen.

Äfven likbränningen i Balderssagan är således ett lån från Freyritualen, och i denna har troligen också det momentet ingått, att Freys »hustru» brändes samman med den dödade »konungen».

* * *

Vi skola nu söka besvara en fråga, som jag förut måst lämna öppen. Läsaren torde erinra sig, att jag på grund af olikheten mellan Nerthus-ritualen och

Frey-ritualen kommit till det resultatet, att den senare blott kan förklaras genom antagandet, att två olika kulter här sammanförts, den gamla Nerthus-ritualen och en ny ritual, »gudakonungens». Vi skola då söka tränga denna senare kult något närmare in på lifvet och fråga först: hvad har denna »gudakonung» hetat — ty Domalde och Domar äro blott appellativ, och han bör dock hafva haft ett värkligt nomen proprium. Enligt min mening har detta namn varit Inge, Yngve, Yngvin eller Ingunn, allt bildningar af namnet Ing, och vi skola då undersöka Ing-namnets kronologi.

Det uppträder först hos Tacitus i ordet *Ingævones*, hvarmed han betecknar en grupp vid det nuvarande Tysklands nordkust boende folk, hvilka härstammade från en af guden Mannus tre söner. Denne måste, såsom folknamnet visar, hafva hetat Ing, men rörande hans väsen hafva vi ej rätt att påstå mera, än hvad Tacitus säger oss, nämligen att han varit gud *och* stamfader för en grupp af folk eller — som man också kan uttrycka det — han har varit folkets gudomlige stamfader.

Nästa gång han nämnes är i den angelsaksiska dikten Beowulf, som skildrar nordens historia omkring år 500. *Då* har denna kult spridt sig från Nordtyskland till Danmark, ty i dikten kallas danskarnes konung *freá Ingwina* och *eodor Ingwina.* Den ordagranna öfversättningen af *Ingwina* (gen. plur.) är Ingvänner, och konungen kallades således *Ingvännernas herre,* hvilken beteckning säger oss, att danskarna då dyrkat Ing — ty *Ingvänner* får väl fattas såsom *Ings följe, Ings män* eller något dylikt, det vill med vårt språkbruk säga: *Ingdyrkare.*

Af en viss vikt är, att svearna, som ju ock omtalas i dikten, aldrig betecknas såsom Ingvänner, och deras konungar kallas icke *ynglingar* (= Ings ättmän) utan *skilfingar*. Det vill häraf synas, som om Ingkulten *då* (i början af 500-talet) ännu icke trängt till det egentliga Sverige, och denna slutsats bestyrkes ytterligare däraf, att man före 800 icke finner något svenskt personnamn, i hvilket gudanamnet Ing ingår såsom sammansättningsled.

Namnet »Ingvänner» säger oss emellertid ingenting om karaktären hos guden Ing. Men nu finnes en angelsaksisk runvers, som väl härrör från ungefär samma tid, och denna lyder: »Ing blef först sedd af människorna hos öst-danerna, till dess han drog öster ut öfver hafvet. Wæn (vagnen?) lopp efter[1]; så kallade männen den hjälten.» Af denna vers framgå, synes det, två fakta: kulten betecknas, liksom i Beowulf, såsom dansk, och vidare säges Ing hafva försvunnit från danskarna på samma sätt, som Scyld enligt Beowulf försvann från dem: han for bort öfver hafvet. Dessutom antydes, att han på ett underbart sätt kommit till dem. Men Scyld var, såsom jag nyss påpekade, gudakonungen, den danska konungaättens stamfar, och en dylik stamfader var, enligt Tacitus, äfven Ing. Ing och Scyld kommo således, såsom äfven Olrik antager, att i det aldra närmaste sammanfalla med hvarandra, ehuru de från början troligen varit olika väsen.[2]

När vi nästa gång skymta Ing (i isländskt-norska

[1] Någon tillfredsställande förklaring af dessa ord finnes icke.

[2] För min del tänker jag mig saken på detta sätt. På Beowulfsdiktens tid och förmodligen redan före Ingkultens

dikter från 800-talet och senare), så är han stamfader för sveafolket och för den uppsvenska konungaätten, som nu kallas icke blott såsom förut skilfingar utan äfven ynglingar, d. v. s. Ings ättmän.[1] Med andra ord: kulten har under perioden 500—800 förts till Uppsverige, och nu möta vi där äfven en oerhördt stor mängd personnamn, i hvilka Ing- ingår.

Men — såsom svensk konung kallas guden Inge Frey, Yngve Frey, Yngviu, Ingunn och Ingunn Frey.[2] I regeln betecknar ju en guds dubbelnamn, att två kulter smält samman till en enda, här således att Ingkulten förenats med Freyskulten eller vanakulten, hvarvid de båda gudarna gått upp i en enda, hvilken, såsom ofta skedde, bibehöll båda de äldre namnen.

---

uppträdande i Danmark kallades den danska konungaätten Scyldingas (Skjoldungar) och ansågos således, såsom namnet angifver, stamma från en Scyld. Så infördes, antagligen från Frisland, Ingkulten eller kulten af gudakonungen Ing såsom folkets stamfader, Ing och Scyld identifierades då med hvarandra, och den senare ärfde myten om den förra (hans färd bort öfver hafvet). Ingnamnet kom däremot icke in i konungaätten som fortfarande kallades Scyldingas.

[1] Här har således Ingkulten värkat kraftigare, i det att konungaättens gamla namn till hälften utträngts af det nya Skilfingaättens gamle stamfader, Aun, finnes visserligen kvar i den svenska konungasagan, men sin rang som stamfader har han förlorat.

[2] Däremot har han sannolikt icke burit namnet Ingunar-Frey, hvarom så mycket skrifvits. De ställen, där detta namn enligt det vanliga antagandet skulle förekomma, äro blott tre: två i prologen till Olofssagan och ett i Lokasenna, I Olofssagan förekommer det bägge gångerna i genetivus, således *Ingunar Freys*. Men återföras *båda* orden, och icke blott det ena, till nominativus, blir namnet *Ingunn Freyr*.

Att en dylik kultsammanslutning här värkligen föreligger är tydligt, enär båda kulterna i de äldsta källorna uppträda separat: den hos Tacitus omtalade Nerthus-kulten kan nämligen, af hans beskrifning att döma, icke vara den samma som den af honom likaledes berörda Ingkulten — den ena afsåg ju en kvinnlig, den andra en manlig gud, och någon anledning att göra Ing till en äringsgud finnes icke i de äldsta källorna. Identiteten mellan båda var ej häller fastare, än att såväl Are som författaren till Historia Norwegiæ ännu i dem sågo två olika personer; stamfadern var enligt båda Ingvi eller Yngve, och Frey upptages såsom en bland dennes afkomlingar. Men härmed stämmer det förträffligt, att den enda svenska, af isländarne oberoende konungalängd, vi hafva från vår medeltid — hvilken således återger den rent svenska traditionen — sätter Inge såsom den förste svenske konungen.

Hvad tolkningen af namnformerna Inge, Yngve etc. beträffar, vågar jag såsom icke språkman ej hafva någon egen mening, men att de nära sammanhänga med namnet Ing, är äfven af icke språkliga skäl tydligt. Noreen anser *Inge* och *Yngve* såsom »kortnamn» af resp. *Ingunn* och *Yngvin* — därjämte väl ock af Ingvar, Yngvar — och i *Ingunn* (gen. *Ingunar*) ser

Lokasenna lyder frasen: »ef ek *øþle* ættak sem Ingunar Freyr» = »om jag ägde börd som Ingunar Freyr». Här står ordet visserligen i nominativus, men meningen fordrar snarare en genetivus: »om jag ägde en börd som Ingunar Freys börd)», och man kan därför starkt misstänka en felskrifning eller att man till genit. Ingunar Freys nybildat en nom. Ingunar Freyr. Att bygga något på ett så ovisst faktum torde i hvarje fall knapt vara riktigt.

han ett namn, som förhåller sig till det angelsaksiska *Ingwine* på samma sätt som det isländska *Auðunn* förhåller sig till det angelsaksiska *Eádwine*. Ingunn, Yngvin, Saxos Ungvinus, kortnamnen Yngve och Inge betyda således eller rättare: betydde ursprungligen: *Ingvän*.

På de isländska källornas tid har emellertid namnet fått en mera speciell betydelse. »Yngve eller Yngvin[1] — säger Snorre — kallades ständigt hvar och en enskild af deras (konungaättens) ättmän, men allesamman ynglingar.» *Yngve* torde därför kunna öfversättas med *Ings ätteman*, d. v. s. ordet hade samma betydelse som yngling eller — för att begagna Saxos latinska omskrifning — (Frò) dei necessarius.

Upsalakonungen kallades således enligt Snorre, och för öfrigt äfven andra källor, Yngve eller Yngvin, och denna titel är hos honom synonym med *yngling*. Men *yngling* kan icke, såsom han — och med honom äfven de flesta moderna forskare — antager, betyda *Yngves ättling*, utan ordet betyder alldeles otvifvelaktigt *Ings ättling*. *Yngve* är således icke synonym med *Ing*, utan — såsom ordets etymologi antyder och användningen visar — med *yngling* eller *Ings ättling*.

Vända vi oss nu till Ynglingatal, finna vi, att blott två af dess monarker kallas Yngve, nämligen Alfs samkonung och broder samt Domar[2]. I det

[1] Handskrifterna hafva *Yngvi* eða *Ynguni* (*Yngunni*, *Yngvin*), men som Noreen upplyst mig är det i textupplagorna upptagna *Ynguni* en gammal felläsning af de förlorade originalhandskrifternas *Ynguin*.

[2] Dyggve kallas »envåldshärskaren öfver Yngvefolk», men detta häntyder väl snarare, att han och Yngve

förra fallet är namnet säkerligen oursprungligt och ungt, ty såsom jag förut visat är paret Alf och Yngve blott en dubblett af Alrik och Erik. Dessa senare namn voro från början hederstitlar för konungen (båda hafva samma betydelse: konung öfver hela riket), och passa således i detta sammanhang, under det att Alf och Yngve här tydligen äro vanliga personnamn. Ty liksom konungatitlarna Alrik och Erik senare förvandlades till vanliga namn, så öfvergick också, såsom vi veta, Yngve från en konungatitel till ett allmänt personnamn, och sammanställningen med Alf visar, att det är denna fas i Yngve-namnets historia, vi här möta.

På annat sätt förhåller det sig med Domar, ty här har ordet ännu karaktären af en konungatitel: »Beträffande Yngves lik hade jag ofta sport lärde män, hvar Domar burits å Halfs dönande bane» (d. v. s. hvar han blifvit bränd). Men om nu Domar ensam bland Ynglingatals monarker kallas Yngve, har detta säkerligen något att betyda, och vi böra då erinra oss, att han i Ynglingatal samt utan tvifvel ock i den svenska genealogi, som låg till grund för denna dikt, uppträder såsom Domaldes son. Då nu vidare *Yngve* och *Yngling* äro synonymer, torde man därför hafva rätt att i Domar-Yngves fader Domalde se den eftersökte Ing. Och detta stämmer fullkomligt med, hvad vi på andra vägar funnit. Ing var ju den gudomlige stamfadern, landets förste konung,

varit olika personer. Konung Oskar kan väl kallas »härskaren öfver Gustaf Adolfs folk», men svårligen »härskaren öfver Oskars folk». Frasen »Yngves folk» är naturligtvis synonymt med »sveafolket».

och Domalde var hjälten i det stora konungsoffret, konungen såsom gud.

Denne gud, som således först uppträder i Nordtyskland, därefter möter oss i Danmark och slutligen återfinnes i Sverige, råkade där i kontakt med Frey, och bådas kulter flöto hop till en enda — men så vidt man vet *blott* i Upsala. Freysoffret förvandlades därvid, såsom Saxo riktigt uppgifver, till ett vederstyggligt människoblot, och hvarje år offrades sedermera Frey i sin nya egenskap af Sveakonung. Den, som vid detta tillfälle representerade honom, kallades dels Frey, dels *Yngve* — man kunde hafva väntat *Ing*, men anledningen till denna egendomlighet var antagligen denna. Den offrade krigsfången representerade ju såväl guden Frey som den faktiskt regerande konungen. Men denne senare kallades icke Ing, utan Yngve eller Yngling, och på den grund blef det Yngve Frey som offrades, icke Ing Frey. Såsom offrad i Upsala hette Frey således Yngve Frey, och från Upsala trängde sedermera åtminstone några drag af denna kult till Island. Men i det stora hela kan sägas, att namnet Yngve Frey äfven inom den isländska litteraturen blott betecknar guden *såsom* konung i Upsala. Och namnet *Ing* har just i följd af ritualen fullständigt utträngts af *Yngve.*

* * *

Vi skola nu fortsätta vår undersökning af den isländska sagan, som från Freyritualen upptagit andra moment än fornaldarsagan. De erotiska motiven hafva

icke användts, men däremot framträda offermotiven desto starkare, och det synes mig vara en väsentlig förtjänst hos Kauffmann, att han med sådant eftertryck framhållit just detta.

En fordran, som hvarje offerritual uppstälde, åtminstone teoretiskt, var, att offret måste vara rent, felfritt och utan alla kroppsliga lyten, och om stränghetén i denna allmänna fordran erinras vi genom den judiska offerlagen. Af detta skäl skildras *nu* Balder såsom en man, utmärkt för sin fägring och kroppsliga skönhet — ett drag, som af den isländska sagan mycket starkt betonas. Balder uppställes vidare, liksom den åt Frey offrade krigsfången, på tingsplatsen, som karaktäriseras såsom en stor *griðastaðr* (fridlyst ställe). Äfven detta är nog ett drag, som lånats från ritualen, ty svärddansen uppfördes säkerligen icke inne i templet, utan på en offerplats ute i det fria, i »domarringen», och denna offerplats var »helig» eller fridlyst. Balders död föregås vidare i den isländska sagan af en lek. Alla möjliga vapen riktas emot honom, utan att de skada honom, till dess att slutligen Loke sätter det dödande vapnet i hand på den blinde Hod. Denna vapenlek är tydligen ett minne af svärddansen, som naturligen började med en mängd skenanfall, innan den förbyttes i ett hemskt allvar. Och efter dråpet, berättas det, blefvo asarna — d. v. s. offermenigheten — först mållösa af sorg, men så började de att gråta, så att ingen kunde med ord förtälja den andre sin sorg. Här hafva vi den nordiska Freykultens Adonisgråt, och i sagan utvecklades detta motiv än vidare, så att hela naturen, lefvande och döde, begräto den döde Balder. Till sist finna vi, att äfven den isländ-

ska sagan från Freyritualen lånat hämnarens namn, Vale, d. v. s. utbytt den äldre Balderssagans hämnare, Vidar, mot Freysmytens.

Men ännu i tvänne punkter hafva Freysmyterna invärkat på Balderssagan. Ty det beror tydligen på inflytande från dessa, att den isländska Balderssagan fått en ny hufvudperson. Hjälten i de Balderssagor, med hvilka vi hittills sysselsatt oss, hade varit Hod. Nu träder denne i den isländska sagan alldeles i bakgrunden och sjunker ned till att blifva blott och bart Balders mördare, under det att intresset och sympatierna uteslutande upptagas af Balder.[1] I den isländska sagan är Balders egentlige motståndare icke Hod, som är endast ett redskap, utan Loke. Äfven detta beror sannolikt på ett inflytande från Freyritualen, ty ehuru Loke värkligen, såsom jag sökt göra troligt, förekommit i de äldre formerna af Balderssagan, har han sannolikt där spelat en mycket obetydlig roll, enär hans figur alldeles fallit bort i fornaldarsagan.

Den andra punkten rör Balders son Forsete, hvilken endast kännes af isländska källor och icke ens i dessa är synnerligen populär.

Tyska mytologer, hvilka ju hafva så svårt att frigöra sig från föreställningen, att den isländska skaldemytologien varit en gemensamt germansk folktro,

[1] Liksom Freysmyten har påvärkat Balderssagan, är det *möjligt*, att en invärkan från sagan kan spåras åtminstone på en textredaktion af en Freysmyt. Jag afser uttrycket *ióta dolgr*, som enligt min mening står för ett äldre *iotna dolgr*. I Balderssagan uppträder ju Balders motståndare Hod såsom konung af Danmark, och det var möjligen under intryck häraf, som man ändrade *iotna dolgr* till *ióta dolgr*.

hafva i honom velat återfinna en tysk gud och sammanstält honom med en i Alkuins Vita Willibrordi omtalad gud Fosite, som skulle hafva dyrkats af friserna. Men för det första är Alkuins legend en mycket dålig källa. På 690-talet hade den iriske ärkebiskopen Willibrord gjort en misslyckad missionsresa till Danmark och de frie frisernas land, och därvid hade han landat på en ö, belägen mellan frisernas och danskarnes områden, hvilken ö kallades Fosites land efter guden Fosite, som där dyrkades. Härvid är då först att märka, att namnet på detta land så totalt försvunnit, att det icke med säkerhet kunnat identifieras. Redan detta gör ju saken i hög grad misstänkt. För det andra låter det ju mycket väl tänka sig, att missionären, endast ofullständigt bekant med frisernas språk, missuppfattat något yttrande, han hört, och möjligheten af dylika missuppfattningar ökades, då hans muntliga relation sedan återberättades af andra, till dess att en irisk munk slutligen nedskref den på pergamentet. Alkuins biografi, som stöder sig på denna iriska legend, är således i denna punkt en mycket dålig källa, och utom af Alkuin omnämnes Fosite icke af någon författare. Därtill kommer slutligen, att namnet Fosite språkligt ju är alldeles skildt från Forsete. De sista forskare, som velat försvara identiteten mellan båda, hafva därför fått taga sin tillflykt till den förtviflade utvägen att antaga, det nordmännen i Frisland lärt känna denna gud, hvars namn de sedan genom en folketymologi ändrat till Forsete. Men nu vållar olyckan, att äfven Forsete tyckes hafva varit tämligen okänd i norden. Det enda, som upplyses om honom, är, att han är Balders och

Nannas son och bebor Glitner samt slutligen, att han är den bäste af domare — hvilken senare notis ju stämmer med namnets betydelse (Forsete = »presidenten i rätten»). Synnerligen »gammal» kan han icke hafva varit i Balderssagan, ty hade han funnits där vid tiden för Balderssagans kombination med Ullsagan, hade *han* tydligen blifvit Balders hämnare och icke såsom nu (Vidar eller) Vale. Detta visar, att han måste hafva kommit in i sagan *efter* denna tid, och detta resultat bestyrkes däraf, att han icke lämnat något spår efter sig i fornaldarsagan.

Vända vi oss däremot till Ynglingatal, få vi en förklaring på hans existens. Liksom Balder har sonen Forsete, den rättvise domaren, så har Domalde sonen Domar, om hvilken traditionen ej häller visste något mera, än att han existerat. Namnet »domaren» betyder ju alldeles det samma som Forsete, och bådas biografi är lika innehållsfattig. Forsete är därför, enligt min mening, blott Ynglingatals Domar, upphöjd till gud.

Afslutning.

Vi hafva nu närmat oss slutet, och vi hafva hunnit fram till den punkt, där sagan börjat splittra sig i två varianter. Innan vi gå vidare, skola vi därför taga en kort öfverblick öfver dess innehåll.

Balder och Hod äro i strid med hvarandra. Balder är gift med Nanna. Han är Odins son, och Loke är hans fiende. Men Odin har gjort honom hård mot alla vapen. Loke förfärdigar då ett svärd, som han gömmer i dödsriket, där en demon vårdar det, och med detta svärd kan Balder nedläggas. Odin kommer emellertid åter till sonens hjälp, och genom sina trollkonster värkar han, att ingen kan komma i besittning af svärdet, som icke förut brutit en underbar mistel. Genom några hjälpande valkyrior får Hod emellertid veta, dels att och hvar det dödsbringande vapnet finnes, dels hemligheten med misteln. Han bryter då misteln, tränger ned i dödsriket, bemäktigar sig svärdet och anfaller Balder. I den nu började striden togo äfven Odin och Loke del, den förre på Balders, den senare på Odins sida. Balder faller, och Hod röfvar Nanna. Balder brännes å ett skeppsbål. Odin vill sedan skaffa sin son en hämnare och lyckas efter två misslyckade försök att våldtaga Rind, som föder sonen Vale, hvilken ock hämnas Balder. Emellertid

blef Odin i samband härmed fördrifven af Ull, men vände efter någon tid tillbaka.

Då vi nu skola se, huru denna saga utvecklade sig dels till den isländska formen, dels till Saxos fornaldarsaga, vända vi oss först till den senare.

För det första hafva vi sett, att sagan — utom namnet för hämnaren, Vale, som sedan normalt utvecklades till Bole-Bous — från Freyritualen erhållit dels vagnepisoden och dels Helgoepisoden. Senare tillkom från annat håll ännu en episod: striden med konung Gelderus.

För det andra bortföll det faktum, som inledde sagan: att Balder var gift med Nanna. Striden kom väl fortfarande att stå *om* henne, men hennes ställning ändrades så till vida, att hon från hustru till en af de stridande gjordes till en jungfru, ej gift med någondera. Anledningen till denna ändring har utan tvifvel varit en påvärkan från andra liknande kärlekssagor, ty i nästan alla dessa är stridsobjektet en ogift jungfru, icke en gift kvinna. Balderssagans första del hade slutat därmed, att Hod röfvat Nanna och gift sig med henne. Detta bibehölls i den formen, att Hod efter Balders död gifte sig med Nanna, men rofvet bortföll — helt naturligt, då Balder i den nya sagovarianten ej varit gift med Nanna, utan endast friat till henne, men fått afslag. I de flesta andra kärlekssagor, som bearbetaren kände, hade emellertid innehållet varit det, att jungfrun värkligen älskat den man, hvars brud hon slutligen blir, sedan denne besegrat rivalen. I analogi härmed älskar Nanna Hod från början, och detta faktum gaf bearbetaren anledning till en poetisk utbrodering i fornaldarsagans stil.

Liksom Frithjof och Ingeborg hafva Hod och Nanna varit fostersyskon, och när så var, måste de hafva haft en fosterfader d. v. s. konung Gef gör sitt inträde i sagan, och såsom alla andra dylika fosterfäder skildras han såsom en synnerligen vis man, hvilken lär Hod en mängd idrotter.

I den äldre Balderssagan hade hjälten varit osårbar, men denna osårbarhet hade haft tvänne förutsättningar: motståndaren hade måst bemäktiga sig dels misteln, dels dödssvärdet. Detta var nu onekligen en dubblering af motivet, och det kunde saklöst förenklas. Mistelmotivet, såsom det mindre väsentliga, föll därför bort. Men äfven hvad svärdet beträffar, skedde en ändring. I den äldre sagan hade det befunnit sig i självfva dödsriket. I öfverensstämmelse med fornaldarsagans vanliga stil förbyttes detta dödsrike till en trakt i den yttersta norden.

Dödsguden Loke hade visserligen förekommit i den äldre Balderssagan, men han tyckes i denna hafva spelat en jämförelsevis underordnad roll: han förfärdigar och gömmer dödssvärdet, och han deltog antagligen, på Hods sida, i den sista striden mot Balder. Hans figur föll nu bort — hvarför veta vi icke. Men då de fall, i hvilka han ingripit, varit tämligen oväsentliga, kan saken ju förklaras däraf, att figuren så småningom bortglömts. Det var ju ej af någon större vikt att erinra därom, att det varit han, som gjort svärdet, och ur teomakien kan han hafva uteslutits af intresse för Hod. Ju mindre hjälp denne hade af andra i sin kamp mot alla gudarna, i desto starkare belysning framstod ock hans tapperhet.

Några flera direkta ändringar behöfdes icke för

att nå fram till den fornaldarsaga, som var Saxos källa. Det öfriga kan förklaras såsom vanliga poetiska amplifikationer i fornaldarsagans stil — t. ex. den stora teomakien, i hvilken äfven Tor tager del. Och ur denna fornaldarsaga har sedermera Saxos berättelse utvecklat sig på det sätt, som jag redan i min analys af denna angifvit.

* * *

Vi vända oss nu till den isländska sagan för att se, huru denna kunnat uppstå ur den gemensamma versionen. Här är utvecklingsgången mindre enkel, och, som vi skola se, tillkommo här, efter separationen, ytterligare nya sagomotiv.

Först från Freyritualen. Från denna fick man för det första de starka sympatierna för Balder och uppgifterna om hans kroppsliga fägring. Vidare att han dödades, såsom ett offer, på ett fridlyst ställe och under en vapenlek. Detta sista motiv utvecklades sedermera i anslutning till en omtyckt skaldefantasi. Enligt de isländska poeterna gingo einherjarna hvarje morgon härklädda ut på vallen att strida och fälde där hvarandra. Det var deras lek, säger Snorre, men på kvällen vände de åter till Valhall och satte sig i mjödbänkarna.

Ett annat lån från Freysagan var uppgiften om Balders son Forsete och ett tredje om gråten vid hans död. Det förra motivet kunde af naturliga skäl ej vidare utvecklas, men desto rikare kom det senare att gestalta sig.

I den isländska teologien var Odin alla gudars fader. I följd däraf blef han nu också far till Hod,

till hvilken han dock intager en tämligen styffaderlig ställning. *Att* Hod öfverhufvud gjordes till gud — samt i samband därmed till Odins son — berodde naturligtvis därpå, att Balder endast kunde hafva en gud till motståndare. Någon gud med namnet Hod har i hvarje fall ej existerat utanför poesien.

Men liksom Odin i den isländska teologien gjordes till gudakonungen, så var hans gemål Frigg där gudadrottningen. I följd däraf blef hon Balders moder. Men när man gjort denna slutsats, var den nästa, att hon var den, som i främsta rummet borde begråta Balder, ty en moder är dock den, som sörjer bittrast. Längre gå icke de äldsta källorna, och det blef först i samband med andra nytillkomna motiv, som denna gråtepisod vidare utvecklades.

Men den nära ställning, som Frigg nu kom att intaga till Balder, gjorde, att hon fick öfvertaga en plats i sagan, som förut tillkommit hennes gemål. Det blir nämligen hon och icke Odin, som gör Balder osårbar, och detta sker därigenom, att hon tager alla väsen i ed, att de icke skola skada hennes son. Huruvida denna förändring skett endast i följd af en viss sentimental tendens att knyta mor och son närmare samman, eller huruvida den bör förklaras genom en invärkan från några nya sagomotiv, är en fråga, som jag icke vill afgöra. I den grekiska sagan är det ju Thetis, som gör sin son Akhillevs osårbar genom att doppa honom i Styx. Något direkt samband mellan dessa båda sagor kan man enligt min mening ej antaga, men en liknande episod i någon nu okänd saga *kan* hafva invärkat.

Ett fjärde lån från Freyritualen var Lokefiguren.

Denna fanns visserligen förut i sagan, men han fick nu en ökad betydelse. I Freyritualen hade han — jämte den medhjälpande »kören» af jättar — varit Balders motståndare, den, som riktat det dödande vapnet mot honom. I den gamla Balderssagan var det Hod, som var Balders motståndare. Och dessa båda stridiga relationer skulle nu förenas. Såsom den isländska sagan säger oss, skedde det så, att Hod förblef den egentlige dråparen, men Loke blef »rådbane»: han gaf Hod anvisning på det dödsbringande vapnet och satte det i hans hand. Den moraliska skulden för dråpet öfverflyttades således från Hod till den illvillige Loke, hvilken ju i den isländska skaldesagan förvandlats till ett slags Mephisto. Denna moraliska skuld gjordes naturligtvis starkare, ju mindre den fördelades, och i följd häraf lät man nu Hod ovetande och ofrivilligt begå dråpet. Den värkligt brottslige var således endast den nedrige Loke, och Hod var blott ett redskap i hans hand. En medvärkande premiss till denna slutsats var naturligtvis, att Hod och Balder nu båda voro gudar och bröder. De båda forna rivalerna hade således, tack vare Lokes mellankomst, förvandlats till vänner och bröder, och en konsekvens häraf blef, att Hod efter Balders död icke bortröfvade Nanna samt i följd däraf häller icke stod i något kärleksförhållande till henne. Hon förblef Balders trogna hustru, och en sentimental berättare tillade det rörande draget, att hennes hjärta brast af sorg öfver Balders död.

Alla dessa förändringar berodde på intryck från Freyritualen. En annan förändring härleder sig från samma tendens att förenkla motiven, som vi redan iakttagit vid fornaldarsagan, hvilken uteslöt

mistelmotivet. Här sökte man också att af de båda förutsättningarna göra en enda, men man valde den motsatta vägen. Först berättade man, att Balder blott kunde såras af ett svärd, som *hette* Mistelteinn, och sedan att Balder blott kunde såras af ett vapen, som var gjordt *af* mistel. På Island trodde man nämligen, såsom jag förut utvecklat, att misteln var en smal, rörliknande växt. Men icke ens af ett dylikt träd kunde ett *svärd* förfärdigas, ty detta måste ju vara af järn, och man förändrade därför det dödande vapnet från ett svärd till ett *spjut*.

Vi skola nu se, huru sagan efter dessa förändringar kom att te sig:

Balder och Hod äro gudar och Odins söner. Balder är gift med Nanna, och hans moder Frigg har gjort honom osårbar mot alla vapen, dock icke mot misteltenen. Af denna gör då Loke ett spjut, och när gudarna leka en vapenlek mot den osårbare Balder, sätter han spjutet i den intet ondt anande Hods hand, som ofrivilligt dräper sin broder. Balder brännes på ett skeppsbål, och Nanna med honom. Odin vill nu skaffa sin son en hämnare, och efter två förfelade försök våldtager han Rind, som föder Vale. Denne Vale hämnas dels på Hod, som han — endast en natt gammal — nedlägger, dels på Loke, som han binder.

Detta senare drag, ett lån från Freyritualen, utvecklades sedan i skaldesagan därhän, att Loke bands med sina söners tarmar.

Den blott såsom ett löst tillägg värkande episoden om Odin och Ull bortföll alldeles.

* * *

Emellertid var den isländska sagobildningen härmed icke afslutad. Såsom jag i den inledande analysen påpekade, fanns det en saga, enligt hvilken en gud begifvit sig till Hel att befria en afliden ur dödsmakternas våld. Denna expedition skildras nu såsom misslyckad, men en misslyckad expedition kan icke tillhöra den äkta sagan, och guden, som trängt ned i dödsriket, kan icke hafva vändt tillbaka med oförrättadt ärende. Å den andra sidan kan det icke hafva varit Balder, som genom denna expedition åter förts upp till lifvets värld, ty hämdesagan, som är ett äldre moment, utesluter detta. Hade Balder värkligen vändt tillbaka, hade man icke haft något att hämnas. Helfärdssagan måste således från början hafva haft en annan hjälte och blott lånats till Balderssagan, hvarvid färden, från att hafva varit lyckad, förändrats till misslyckad för att kunna passa samman med hämdepisoden.

En dylik saga — att en gud tränger ned till dödsriket och ur dödsdemonernas våld röfvar en afliden — finnes, såsom jag förut visat, hos de flesta folk: hos greker, babylonier, zuluer, maorier m. fl., och med all sannolikhet hafva Tors resor till jättevärlden ursprungligen haft detta syfte, ehuru de i den isländska skaldesagan förändrats till äfventyrståg. Den »döde» guden har ofta varit något vegetationsväsen, och i följd däraf hafva dessa myter haft vissa beröringspunkter med de förut omtalade mjödmyterna och sammanfalla t. o. m. med en viss klass af dylika, nämligen med den, i hvilken den mjödvaktande gudomligheten bortröfvats af »jättar», men åter befrias af någon gud, vanligen Tor, och föres till Valhall.

Det var en saga, bygd på en dylik myt, som man nu tog upp. Och anledningen härtill är lätt att se. Den gamla Balderssagan hade också haft en dylik dödsresa: hjältens färd ned i dödsriket att röfva det af Loke förfärdigade och af Sinmara vaktade svärdet.

Dessa båda likartade motiv arbetade man nu samman till en ny saga. Odin, hvilken såsom far var närmast intresserad af Balder, beger sig ned i dödsriket att hämta upp sin son. Men då färden nu måste misslyckas, uppställer Hel ett villkor: alla väsen i naturen måste begråta Balders död — villkoret anknyter sig, som man ser, till ett redan förut befintligt motiv, gråtmotivet. Villkoret måste naturligtvis eluderas, och den, som här är närmast intresserad, är Loke. Men huru gäckar han nu gudarna? Svaret blir, att han kläder ut sig till en jättekvinna, Tock, som vägrar att fälla tårar. Att just denna förklädnad valdes, kan vara en tillfällighet. I egen person vågade Loke icke uppträda, och han måste då anlägga en mask. Men att berättaren lät honom uppträda just såsom ett kvinnligt demoniskt väsen, kan också bero på, att han på detta sätt fick ett slags användning för den gamla Balderssagans Sinmara.

Denna Helfärdssaga utvecklades sedermera inom dikten på det sätt, vi redan funnit, först till dikten om Hermods ridt, där Hermod efterträdt Odin, och sedan till Vegtamskvida, där motivet ytterligare förvanskats, ity att Odin i denna dikt begifver sig ned till dödsriket icke för att rädda Balder, utan blott för att rådspörja en vala *om* Balder.

* * *

Ännu återstår en impuls — från de medeltida legenderna om Kristus. Anledningen att Kristuslegenderna kunnat invärka på den isländska Balderssagan, ligger i öppen dag. I bägge fallen var det en ren, fläckfri gud, som offrades och offrades så att säga åt sig själf. Därtill kom namnlikheten. Balder betyder ju »fursten», »herren», och denna titel var ock den vanliga för Kristus. *þéoda baldor* kallas Kristus i angelsaksiska dikter.

Ett mig veterligen ej förklaradt uttryck i den för öfrigt förlorade dikten om Hermods Helfärd får blott under denna förutsättning sin rätta belysning. Tock säger där för att förklara, hvarför icke också hon begrät Balder: kyks né dauðs nautka karls sonar = hvarken såsom lefvande eller död beredde »karlens son» mig någon glädje. Men »karlens son» är en tämligen obegriplig beteckning för Balder, såvida man ej återför uttrycket till Versio Vulgatas sedvanliga namn på Kristus: filius hominis, som ju lika väl torde kunna öfversättas med karlens son som med mannens son.

De punkter, i hvilka Kristusfiguren invärkat på föreställningarna om Balder, hafva icke varit så få. Den karaktär af renhet, som Balder fått såsom ett arf från Freyritualen, stegrades nu än ytterligare och — hvad som är af vikt — den öfvergick från en blott fysisk renhet till en moralisk: han blef nu Balder *den gode*. Äfven föreställningen om hans återkomst influerades af tron på Kristi återkomst vid alltings återställelse. I den rent hedniska myten dogo väl gudarna hvarje år, men hvarje år stodo de åter upp på nytt. I den isländska sagan skall däremot Balder, liksom Kristus vid yttersta domen, först vända tillbaka, då en ny jord uppstått efter ragnarök.

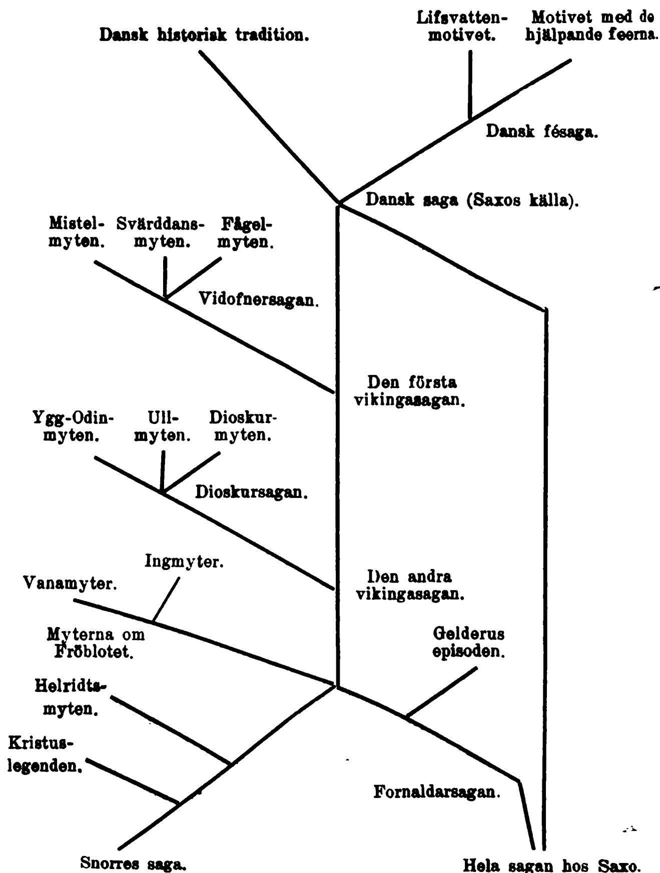
En annan punkt har redan observerats, men enligt min mening misstolkats. Bugge har som bekant velat härleda Hodfiguren från Longinus, den blinde stridsman, som enligt legenden med sitt spjut genomborrade Kristi sida. Såsom jag tror, fanns Hod redan förut i sagan, men han var icke blind. Att han nu tilldelades detta lyte, som den norska fornaldarsagan icke känner, berodde däremot tydligen på sammanställningen med den blinde Longinus, som ju i Kristuslegenden utförde samma dåd som Hod i Balderssagan. Möjligen har ock namnet *Hǫdr* (= strid) haft någon betydelse för sammanställningen mellan honom och stridsmannen.

Till sist har nog episoden om Frigg, som begråter sin son, i någon mån påvärkats af det i medeltidens legender så ytterst populära motivet om Maria, som begråter Kristus.

* * *

Resultatet af denna undersökning är således, att Balderssagan är produkten af en lång sagoutveckling, i hvilken alla de tre eller fyra nordiska landens sagoberättare deltagit. Sagan uppstod i Danmark, vandrade sedan till Sverige, där den råkade i kontakt med åtskilliga kultsagor, som stodo i samband med ceremonierna vid våroffren, och från Sverige spred sig denna saga — möjligen tillsammans med Freyskulten — till Norge, där den sedan utbildades *dels* till en roman, en fornaldarsaga, som slutligen af någon norsk sagoberättare fördes i Danmark och där efter åtskilliga förändringar upptogs af Saxo, som arbetade den sam-

man med den gamla danska Balderssagan — där hafva vi den ena af de båda former, i hvilken sagan faktiskt föreligger — *dels* till en skaldesaga, som från Norge spred sig till Island, där den ytterligare förändrades, i det att flera nya moment tillkommo. Sagans stamträd har således följande utseende:



Någon myt har Balderssagan icke varit, äfven om en mängd myter tjänat till att bilda denna saga. Den har aldrig varit en gemensamt nordisk folktro, och den har säkerligen icke ens på Island tillmätts en religiös betydelse. Balder själf var aldrig någon gud, han hade, så vidt man vet, icke någon kult, dyrkades aldrig, utan tillhörde skaldesagan och diktningen. *Uti* denna diktning steg han väl slutligen till rangen af gud, men en gud icke *blott* i dikten, utan ock i värkligheten blef han aldrig, åtminstone aldrig för folkets stora massa. Väl är det möjligt, att han, så vida den nordiska hedendomen fått utveckla alla sina möjligheter, *kunnat* få religiös betydelse också för gemene man, ty alla religiösa rörelser börja ju med föregångsmännen, med de stora andliga diktarne, och från dem gå deras drömmar öfver att blifva hopens dogmer. Så hafva de flesta religiösa föreställningar utbildats. Men dithän hann aldrig Baldersgestalten. Just då han nått till den hedniska Olympens tröskel, afbröts utvecklingen plötsligt, och kristendomens segertåg började.

För denna nya rörelse blef Balder blott den Johannes Döpare, som bådade den större, som komma skulle.

Efterskrift.

Innan jag lägger ned pennan, känner jag ett behof att uttala ett tack till min gamle och gode vän Professor Adolf Noreen för den värksamma hjälp, han under hela detta arbetes fortgång gifvit mig. Han har för mig varit ett lefvande etymologiskt lexikon, hvilket jag, själf icke språkman, ständigt fått anlita, han har biträdt mig vid korrekturläsningen, och en stor del af de ideer, jag i detta arbete framlagt, har vuxit fram just under samtal med honom.

Jag kan tillägga, att detta arbete i omarbetad och starkt utvidgad form återgifver de föreläsningar, jag på våren 1903 höll vid Köpenhamns universitet.



